

Université de Montréal

**Les limites souhaitables et légitimes au pluralisme**  
**Une perspective constructiviste**

par Françoise Paradis-Simpson

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée  
en vue de l'obtention du grade de Ph. D.  
en philosophie

Juin 2018

© Françoise Paradis-Simpson, 2018

## Résumé

Un problème qui apparaît fondamental dans le contexte des sociétés démocratiques libérales dans lesquelles nous vivons réside dans le fait que, d'une part, ce type de société crée les conditions d'un pluralisme et que les institutions se doivent d'être neutres en matière de convictions, qui comptent *a priori* autant les unes que les autres si on est véritablement neutre dans ce domaine. D'autre part, nous avons largement le sentiment que l'organisation de notre vie en commun est, pour la plupart, bonne et juste moralement, et que certaines limites ne doivent pas être franchies quant à ce que nous pouvons faire ou croire, au point d'empiéter sur cette structuration. Certaines limites nous semblent incontournables au vivre-ensemble et à l'autodétermination des sociétés démocratiques. D'où cette question : Qu'est-ce que le point de vue pratique auquel ne s'appliqueraient que des limites souhaitables et légitimes au pluralisme dans un contexte démocratique libéral ? On occupe le point de vue pratique chaque fois qu'on juge que certaines choses fournissent des raisons pratiques, ou qu'elles sont valables, bonnes, mauvaises, etc. Le point de vue pratique est donc susceptible de faire des revendications, de se prononcer sur ce que nous devons faire ou valoriser. Je défends la thèse selon laquelle, dans le contexte d'une société démocratique libérale, les normes et les valeurs sont le produit d'une construction dont la source est le point de vue pratique compris comme l'attitude de valorisation (*value*) comme telle. Cette conception du point de vue pratique est celle qu'on retrouve dans le constructivisme humien, notamment défendu par Sharon Street. À l'échelle sociale, si les limites que permettent de circonscrire un tel point de vue pratique ne sont pas susceptibles de se traduire en principes de justice absolus, elles permettent de poser certaines conditions que devrait satisfaire une approche normative qui veut jouer le rôle qu'on lui attribue dans un contexte démocratique et libéral, soit la recherche de l'équilibre entre l'attribution d'une partie du pouvoir à chacun et la priorité accordée aux droits et libertés (terreau fertile à l'approfondissement des droits de la personne), ainsi qu'à la reconnaissance des injustices et inégalités qui demeurent dans l'ordre actuel des choses.

**Mots clés :** constructivisme, pluralisme, cohérentisme, démocratie libérale, valeur et norme

## **Abstract**

A problem that appears to be fundamental in the context of liberal democratic society in which we live is that, on the one hand, this type of society creates the conditions of pluralism and that the institutions must be neutral in terms of convictions, a priori one account as much as the other if we are truly neutral in this area. On the other hand, we have a great feeling that the organization of our common life is, for the most part, morally good and just, and that some limits must not be crossed as to what we can do or believe, not to encroach on this structuring. Some limits seem to us unavoidable for the living together and the self-determination of democratic societies. Hence this question: What is the practical point of view to which only desirable and legitimate limits apply to pluralism in a liberal democratic context? The practical point of view is taken whenever it's judged that certain things provide practical reasons, or that they are valid, good, bad, and so on. The practical point of view is therefore likely to make claims, to decide on what we must do or value. I defend the thesis that, in the context of a liberal democratic society, norms and values are the product of a construction whose source is the practical point of view understood as the attitude of value as such. This conception of the practical point of view is one found in Humean constructivism, notably defended by Sharon Street. At the social level, if the limits which allow the definition of such a practical point of view are not likely to be translated into absolute principles of justice, they make it possible to lay down some conditions that a normative approach should satisfy if it wants to play the role that we attribute to it in a democratic and liberal context, namely the search for balance between the attribution of power to everyone and the priority given to rights and freedoms (fertile ground for the deepening of human rights), as well as the recognition of injustices and inequalities that remain in the current order of things.

**Key words:** constructivism, pluralism, coherentism, liberal democracy, norm and value

# Table des matières

## **INTRODUCTION – LE POINT DE VUE PRATIQUE ET LA SOCIÉTÉ LIBÉRALE** **1**

ENJEUX PRATIQUES	4
ENJEUX THÉORIQUES	9
HYPOTHÈSE ET OBJECTIFS	16
PLURALISME COMPRÉHENSIF ET CONSTRUCTIVISME	19
LES CHAPITRES	22

## **CHAPITRE 1 – LES LIMITES THÉORIQUES AU PLURALISME DANS LE LIBÉRALISME**

### **POLITIQUE DE JOHN RAWLS** **29**

<b>1.1 LE PLURALISME RAISONNABLE ET LA JUSTICE COMME ÉQUITÉ</b>	<b>33</b>
1.1.1 LA CARACTÉRISATION DES DOCTRINES COMPRÉHENSIVES	34
1.1.2 LE PLURALISME RAISONNABLE COMME CONDITION DU JUSTE COMME ÉQUITÉ	38
<b>1.2 LES LIMITES INHÉRENTES AUX CONDITIONS D'UN CONSENSUS</b>	<b>41</b>
1.2.1 CONTRACTUALISME ET CONSENSUS	43
1.2.2 CONCEPTION DE LA PERSONNE ET QUALITÉ DE L'EXISTENCE RECHERCHÉE : CRITIQUES DES LIMITES SUR LE PLAN ÉPISTÉMOLOGIQUE	51
<b>1.3 LES LIMITES INHÉRENTES À UNE CONCEPTION DES BUTS SOCIAUX</b>	<b>63</b>
1.3.1 CONSTRUCTIVISME ET CONCEPTION DES BUTS SOCIAUX	65
1.3.2 CONCEPTION DE LA SOCIÉTÉ ET QUALITÉ DE L'EXISTENCE RECHERCHÉE : CRITIQUES DES LIMITES SUR LE PLAN MORAL	78
CONCLUSION	87

## **CHAPITRE 2 – JUSTIFICATION COHÉRENTISTE : ENTRE *STATU QUO* ET**

### **APPROFONDISSEMENT DES DROITS DE LA PERSONNE 90**

<b>2.1</b>	<b>LA MÉTHODE DE L'ÉQUILIBRE RÉFLÉCHI</b>	<b>91</b>
<b>2.2</b>	<b>LES STRATÉGIES DE JUSTIFICATION COHÉRENTISTES ET CONTEXTUALISTES</b>	<b>105</b>
<b>2.3</b>	<b>CONSENSUS, INJUSTICES STRUCTURELLES ET ÉPISTÉMIQUES</b>	<b>118</b>
<b>2.4</b>	<b>CONCEPTUALISATION DE LA DÉMOCRATIE ET CRITIQUE DE L'UNILATÉRALISME</b>	<b>135</b>
	<b>CONCLUSION</b>	<b>148</b>

## **CHAPITRE 3 – LE POINT DE VUE PRATIQUE SOUHAITABLE ET LÉGITIME : UNE**

### **PERSPECTIVE CONSTRUCTIVISTE 156**

<b>3.1</b>	<b>CONSTRUCTIVISME NORMATIF</b>	<b>158</b>
<b>3.2</b>	<b>CONSTRUCTIVISME MÉTA-NORMATIF</b>	<b>168</b>
<b>3.3</b>	<b>CONSTRUCTIVISME KANTIEN</b>	<b>174</b>
3.3.1	LE CONSTRUCTIVISME DE KORSGAARD	175
3.3.2	QUELQUES VERSIONS ALTERNATIVES DU CONSTRUCTIVISME KANTIEN	185
<b>3.4</b>	<b>CONSTRUCTIVISME HUMIEN</b>	<b>193</b>
3.4.1	LE CONSTRUCTIVISME DE STREET	195
3.4.2	RELATIVISME ET OBJECTIVITÉ	204
	<b>CONCLUSION</b>	<b>216</b>

## **CONCLUSION : LES LIMITES AU PLURALISME EN CONTEXTE DÉMOCRATIQUE LIBÉRAL 220**

### **BIBLIOGRAPHIE 259**

## **Remerciements**

Je remercie les différents organismes subventionnaires et institutions qui m'ont soutenue tout au long de ce processus. Cette recherche a notamment été financée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. Un merci particulier à ma directrice de recherche, Christine Tappolet, pour sa disponibilité, son ouverture, sa patience et sa générosité intellectuelle qui m'ont permis de réaliser ce projet vaste et ambitieux. Merci pour le soutien continu, les nombreuses discussions et conseils pratiques. Finalement, merci à mon conjoint et à ma grande famille qui m'ont accompagnée tout au long de ces années exigeantes. Merci à mon père et à sa conjointe, pour le support indéfectible.

## Introduction – Le point de vue pratique et la société libérale

J'ai mis du temps à comprendre ce qu'est une thèse dans ce champ d'études complexe que constituent l'éthique et la philosophie politique normative. Ayant moi-même un parcours et un univers intellectuel multidisciplinaires, cela a peut-être compliqué les choses. Une thèse, c'est un problème qu'on s'impose à soi-même. Un problème pour lequel on s'attache à proposer une réponse, non seulement en rapportant ce que d'autres on écrit avant nous, mais pour lequel on se propose de porter un regard particulier représentant un apport de connaissance. Ce point de vue circonscrit un champ de possibilité, un projet dont on définit les bases et qu'on se donne pour tâche d'explorer, voire de continuer à développer au cours d'années de recherche qu'on espère avoir la chance de réaliser. Ai-je besoin de mentionner que dans ce domaine spécifique les réponses vraies absolues ou les réponses vraies au sens où on l'entend dans les sciences positives sont exclues.

Le problème que je me suis donné pour tâche d'explorer en est un qui apparaît fondamental dans le contexte des sociétés démocratiques libérales dans lesquelles nous vivons<sup>1</sup>. D'une part, ce type de société crée les conditions d'un pluralisme, c'est-à-dire de l'existence et de la reconnaissance d'une diversité de convictions sur ce qu'est le monde et la vie bonne. Aussi, les institutions se doivent d'être neutres en matière de convictions, qui comptent *a priori* autant les unes que les autres si on est véritablement neutre dans ce domaine.

---

<sup>1</sup> Je pense aux démocraties libérales occidentales telles que nous les connaissons aujourd'hui en Europe et en Amérique du Nord, sachant que ces sociétés sont aussi particularisées et diversifiées. C'est de façon générale à ce type de société auquel je référerai tout au long des chapitres à venir.

D'autre part, en tant que membre de ces sociétés, nous avons largement le sentiment que l'organisation de notre vie en commun est, pour la plupart, bonne et juste moralement, bien que (bien entendu) chacun ait son point de vue sur ce qui devrait être modifié. En d'autres mots, ce type d'organisation de la société est cher à nos yeux et nous avons le fort sentiment que certaines limites ne doivent pas être franchies quant à ce que nous pouvons faire ou croire, au point d'empiéter sur cette structuration qui accorde selon différentes modalités une partie du pouvoir à chacun de nous, notre liberté de conscience et, de façon générale, la priorité aux droits et libertés.

J'ajouterais aussi, consciente que cela pourrait être l'objet d'une thèse en soi que, sur le plan moral, ce type d'organisation sociale a mené à un approfondissement des droits de la personne<sup>1</sup>. Il me semble du moins qu'on peut minimalement reconnaître que la recherche de l'équilibre entre l'attribution d'une partie du pouvoir à chacun et la priorité accordée aux droits et libertés représentent un terrain fertile à cet approfondissement, ainsi qu'à la reconnaissance des injustices et inégalités qui demeurent dans l'ordre actuel des choses. On pourrait aussi s'entendre sur l'idée que c'est la visée des approches normatives (en éthique et en philosophie politique) qui réfléchissent à l'échelle sociale. Or, la reconnaissance des injustices et inégalités est complexe, entre autres parce qu'elle est influencée par différents facteurs (économiques, médiatiques, culturels, politiques) et qu'elle est soumise aux limites du pensable (les croyances dominantes, notre connaissance de l'ordre actuel des choses).

---

<sup>1</sup> C'est notamment une thèse défendue par Marcel Gauchet. Voir ses quatre tomes sur l'avènement de la démocratie (Gauchet, 2017, 2010a, 2007a, 2007b), ainsi que « Conceptualiser la démocratie » (Gauchet, 2010b). De même, de nombreux auteurs, tels que Richard Rorty (1993 [1981]) ou Fabienne Brugère (2011) parmi d'autres représentants(es) de l'éthique du *care*, avancent qu'un monde plus juste ne peut advenir que dans un cadre démocratique, ou qu'il y serait minimalement plus propice.



Plus fondamentalement, l'équilibre recherché entre l'autodétermination (l'attribution d'une partie du pouvoir à chacun) et la priorité aux droits et libertés nous confronte à une tension propre à une société démocratique libérale qui rend difficile de circonscrire et de justifier la priorité accordée à certaines convictions parmi la diversité existante ou encore, sa contrepartie, de circonscrire et de justifier les limites qui se posent au pluralisme des convictions – limites qui sont susceptibles de représenter certaines injustices ou inégalités. Ces limites nous semblent par ailleurs incontournables au vivre-ensemble et à l'autodétermination des sociétés démocratiques. D'où cette question : Qu'est-ce que le point de vue pratique auquel ne s'appliqueraient que des limites souhaitables et légitimes au pluralisme dans un contexte démocratique libéral ?

Un « point de vue pratique », écrit Sharon Street – à qui j'emprunte cette notion –, « est le point de vue de celui qui fait des jugements normatifs. On occupe le point de vue pratique chaque fois qu'on juge que certaines choses fournissent des raisons pratiques, ou qu'elles sont valables, bonnes, mauvaises, requises, dignes d'intérêt, etc. »<sup>3</sup> Le point de vue pratique est donc susceptible de faire des revendications, de se prononcer sur ce que nous devons faire ou valoriser, ou de proposer une solution à certains dilemmes qui se posent quant aux normes et pratiques dans une société donnée. Les limites qui s'appliquent à ce point de vue seraient souhaitables et légitimes dans la mesure où elles sont appropriées au contexte particulier d'une société démocratique libérale et aux caractéristiques propres à ce contexte qui font de ce mode d'organisation le type de chose qu'il est.

---

<sup>3</sup> Street, 2008a : 3, n. 5, ma traduction. Tel que le précise Street, le point de vue pratique concerne la « normativité pratique en générale » : les « raisons normatives », les « jugements normatifs » ou les jugements de valeur. Il comprend les dimensions de « valeur, devoir, obligation, caractère d'être bon, ce qui fait sens, ce qui est rationnel, digne d'intérêt, etc. » (*Ibid.*)

## Enjeux pratiques

L'un des signes que le problème que j'aborde se révèle fondamental pour nos sociétés actuelles est qu'il génère des questions qui reviennent dans l'actualité, au Québec et ailleurs, depuis maintenant plusieurs années. Dans la société québécoise, on a assisté au début des années 2000 à une présence accrue sur la scène publique de désaccords impliquant des convictions religieuses et séculières<sup>4</sup>. Ont suivi de cet épisode qu'on a qualifié de crise plusieurs développements qui ont marqué la scène publique et ont amené des acteurs de la société québécoise à s'opposer dans l'espace public : par exemple, la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles qui a eu cours en 2007-2008<sup>5</sup> ; les débats sur le modèle de laïcité, entre une « laïcité tout court » et une « laïcité ouverte » qui ont mené certains intellectuels québécois à s'exprimer dans les médias en 2010<sup>6</sup> ; la proposition et les critiques d'une Charte des valeurs défendue en 2013 par le gouvernement du Parti québécois, qui fut défait aux élections de 2014 après un bref 18 mois au pouvoir<sup>7</sup> ; ainsi que les nombreux débats entourant l'adoption à l'automne 2017 de la *Loi favorisant le respect*

---

<sup>4</sup> La Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (Commission Bouchard-Taylor) a dressé dans son rapport un portrait des désaccords médiatisés entre 1985, année où a eu lieu la première décision d'un tribunal canadien en matière d'accommodement, jusqu'en 2007, c'est-à-dire à la fin de ses travaux (Bouchard et Taylor, 2008). J'ai ciblé ce type de désaccords pour illustrer les enjeux pratiques de ce problème que je me suis donné, parce qu'il met en exergue ce sentiment que nous avons que certaines limites ne doivent pas être franchies quant à ce que nous pouvons croire ou faire, au point d'empiéter sur la structuration démocratique et libérale de notre société. Cependant, je souligne que ce problème a également d'autres extensions qui touchent notamment les rapports de genres, de classes et de minorités racisées ; bref, toute tension entre, d'une part, les valeurs et normes sociopolitiques dominantes et, d'autre part, les vulnérabilités qui en découlent pour certains individus du fait d'un trait caractéristique de leur identité.

<sup>5</sup> Bouchard et Taylor, *op. cit.*

<sup>6</sup> Voir sous le camp de la « laïcité tout court » la *Déclaration des intellectuels pour la laïcité* (Baril et coll., 2010) et sous le camp de la « laïcité ouverte » le *Manifeste pour un Québec pluraliste* (Bosset et coll., 2010).

<sup>7</sup> Projet de Loi no 60. Pour illustrer certaines critiques : « Le projet de loi 60 – Une charte qui accentuera les préjugés » (Malkin et Herscovitch, 2013) ou « Projet de loi 60 et désobéissance – Irrecevable » (Robitaille, 2014).

*de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes* par le gouvernement provincial du Parti libéral<sup>1</sup>. De plus, des actes terroristes qui ciblaient des groupes particuliers, ou qui ont été perpétrés par des groupes ou individus fondamentalistes au nom de convictions particulières, ont accentué les sensibilités et complexifié les conditions des décisions et actions politiques concernant ces enjeux<sup>2</sup>.

Outre les questions de sécurité et de prévention de la radicalisation qui sont devenues incontournables et qui dépassent les frontières d'une société donnée, ces désaccords portent sur la détermination et l'application des valeurs et des normes sociopolitiques que nous partageons en commun. Ils nous amènent également à réfléchir sur des notions problématiques, telles que celle de l'identité (personnelle et collective). C'est spécifiquement sur cette extension de ces désaccords – la détermination et l'application des valeurs et des normes sociopolitiques, la notion d'identité – à laquelle je m'intéresserai au cours de ces pages ; d'où l'idée d'un point de vue pratique auquel ne s'appliqueraient que des limites souhaitables et légitimes au pluralisme dans ce contexte particulier.

Lorsqu'on parle de laïcité, de neutralité de l'État, de pluralisme, de liberté religieuse ou de liberté de conscience – des valeurs et normes qui nous semblent inhérentes à ce contexte –, on se retrouve aussi souvent au cœur de polémiques qui impliquent de nombreux enjeux sociaux

---

<sup>1</sup> Projet de Loi no 62. Encore une fois, pour un simple exemple parmi bien d'autres, se référer aux propos de Patrice Bergeron dans *Le Devoir* du 18 octobre 2017, « Le projet de loi 62 sur la neutralité de l'État est adopté » (Bergeron, 2017), et à ceux de Gervais, Vastel et Sioui qui titraient dans *Le Devoir* du 8 novembre 2017 : « Première contestation judiciaire de la loi sur la neutralité religieuse » (Gervais, Vastel et Sioui, 2017).

<sup>2</sup> Les attentats du 11 septembre 2001 (World Trade Center), du 7 janvier 2015 (Charlie Hebdo), du 13 novembre 2015 (Bataclan) et du 29 janvier 2017 (Grande mosquée de Québec) représentent tous, parmi d'autres, des exemples qui ont marqué le vécu collectif.

(intégration des nouveaux arrivants, droits et libertés individuels, cohésion sociale, justice sociale), mais également des dynamiques médiatiques et des luttes politiques. Sur le plan médiatique, le *Rapport Bouchard-Taylor* indique notamment que l'analyse des cas médiatisés entre 1985 et 2007 montre que « 55% des cas recensés durant les vingt-deux dernières années<sup>10</sup> (soit 40 cas sur 73) ont été portés à l'attention publique durant la seule période allant de mars 2006 à juin 2007 »<sup>11</sup>. Les auteurs du rapport ont par-là insisté sur l'influence de l'activité médiatique sur la perception de crise<sup>12</sup>.

Sur le plan de l'identité et des enjeux sociaux, le même rapport souligne :

La « vague » des accommodements<sup>13</sup> a manifestement heurté plusieurs cordes sensibles des Québécois canadiens-français de telle sorte que les demandes d'ajustements religieux ont fait craindre pour l'héritage le plus précieux de la Révolution tranquille (tout spécialement l'égalité hommes-femmes et la laïcité). Il en résulte un mouvement de braquage identitaire, qui s'est exprimé par un rejet des pratiques d'harmonisation. Chez une partie de la population, cette crispation a pris pour cible l'immigrant qui est devenu en quelque sorte un bouc émissaire.<sup>14</sup>

Enfin, sur le plan des luttes politiques, on pourrait simplement se rappeler le rôle qu'a joué le projet d'une Charte des valeurs au cours des élections provinciales de 2014, comme celui

---

<sup>10</sup> C'est-à-dire de décembre 1985 à mai 2007 (Bouchard et Taylor, *op. cit.*).

<sup>11</sup> *Ibid.* : 18.

<sup>12</sup> Plus précisément, les auteurs du rapport spécifient que l'analyse qu'ils proposent ne prétend pas à l'exhaustivité et que cette donnée « ne fournit qu'un ordre de grandeur. Elle révèle néanmoins, et de façon assez nette, le caractère exceptionnel de la couverture médiatique dont les accommodements raisonnables ont été l'objet durant cette période. L'autre explication possible, selon laquelle le nombre de cas débattus dans les médias traduirait le nombre d'accommodements accordés sur le terrain, paraît peu convaincante. Ce serait supposer que le nombre des accommodements consentis aurait augmenté exponentiellement (et d'une manière difficile à expliquer) au cours du printemps 2006 et qu'il aurait diminué de façon abrupte à partir du mois de juin 2007. Du reste, cette hypothèse ne concorde pas avec les données et les témoignages » (*Ibid.* : 60).

<sup>13</sup> Les accommodements correspondent ici aux demandes d'accommodement qui ont été adressées par la voie judiciaire en matière de différences culturelles et religieuses au cours de cette période – la « vague » couvrant de mars 2006 à juin 2007.

<sup>14</sup> *Ibid.* : 18.

d'ailleurs des débats autour d'un modèle de laïcité pour le Québec dans la course à la chefferie du Parti québécois qui s'est achevée à l'automne 2016<sup>15</sup>.

Dans tous les cas, ces enjeux concernent la détermination et l'application des valeurs et des normes sociopolitiques et s'inscrivent dans le contexte d'une société démocratique libérale qui accorde, selon différentes modalités, une partie du pouvoir à chacun ainsi que la priorité aux libertés individuelles – dont la liberté de conscience. Ils impliquent également des convictions religieuses et séculières de certains membres de la société. Ils amènent des chercheurs de tous les horizons à débattre (philosophes, sociologues, historiens, anthropologues, religiologues, politologues, spécialistes en Lettres et en Droit, etc.<sup>16</sup>), chacun adoptant ses propres « lunettes » théoriques, sociales et politiques. Ainsi, le philosophe Daniel Weinstock écrivait en 2011 :

Est pluraliste quelqu'un qui reconnaît que l'utilisation de la raison dans un contexte de libertés civiques donnera lieu à toutes sortes de croyances, de formes de vie, de pratiques, dont certaines indisposeront les membres de la majorité. Un pluralisme qui tolère ces formes de vie différentes à condition qu'elles se cantonnent bien sagement à la sphère privée, pour que les membres de la majorité (ou d'autres minorités) n'aient pas à composer avec elles, est un pluralisme bien mince. Un pluralisme pleinement assumé célébrerait le pluralisme tant dans la sphère publique que dans la sphère privée. La majorité fait un usage abusif de son pouvoir lorsqu'elle relègue la pluralité que la liberté engendre aux marges de la société.<sup>17</sup>

Alors que l'anthropologue Daniel Baril avançait quant à lui en 2007 :

La religion est un produit de l'esprit humain qui doit être soumis à l'analyse rationnelle comme toute autre production idéologique ; l'adhésion à une religion est un geste volontaire qui engage la responsabilité du croyant ; les demandes d'accommodements religieux sont le lot de groupes

---

<sup>15</sup> Pour un simple exemple parmi bien d'autres, Marco Bélair-Cirino titrait dans *Le Devoir* du 14 septembre 2016 : « Course au Parti Québécois : La laïcité au cœur d'un nouveau débat » (Bélair-Cirino, 2016).

<sup>16</sup> Parmi lesquels, à titre d'exemple : Baillargeon et Piotte (2011) ; Baril et Lamonde (2013) ; Beauchemin (2011) ; Brodeur (2008) ; Gagnon et Saint-Louis (2016) ; Gagnon (2010) ; Gingras (2016) ; Livernois et Rivard (2014) ; Maclure (2013, 2014) ; Rocher (2010) ; Weinstock (2007).

<sup>17</sup> Weinstock, 2011 : 42.

fondamentalistes qui refusent les règles de base de la démocratie et qui poursuivent une ligne d'action politique ; plusieurs valeurs défendues par ces groupes religieux sont incompatibles avec les principes de la démocratie, notamment la laïcité de l'État et l'égalité des sexes ; l'enjeu étant politique, l'intervention doit être politique plutôt que juridique ; les visées religieuses intégristes obligent à un encadrement strict et cela nécessite sans doute d'amender les chartes.<sup>18</sup>

Entre un *Rapport Bouchard-Taylor* qu'on a dit « tabletté »<sup>19</sup> et les divisions qui continuent de régner sur la scène publique, on perçoit l'importance de ces débats qui mettent en jeu au Québec, bien spécifiquement, l'identité d'une société qui s'est bâtie sur un statut minoritaire au sein de la fédération canadienne, ainsi que l'identité de ses membres d'origines et d'allégeances plurielles<sup>20</sup>. De plus, on constate que les avis sur ces enjeux, à la fois différents dans les aspects qu'ils soulignent, voire contradictoires, font écho à leur complexité et se présentent d'une manière dispersée, dont le danger est de mener à un dialogue de sourds. Dans ce contexte donc, comment peut-on départager les avis et se prononcer sur ces enjeux, comme sur des conflits particuliers, d'une manière qui contribue à avancer dans ces débats ?

---

<sup>18</sup> Baril, 2007 : 181.

<sup>19</sup> Par exemple, parmi d'autres nombreux : « “Non seulement le rapport a été tabletté, mais on a aussi fait disparaître la tablette”, s'émeut François Fournier, sociologue et ancien analyste à la commission Bouchard-Taylor » (Nicoud, 2012). Ainsi que : « Un des exemples les plus navrants est la commission Bouchard-Taylor. Quelques heures après le dépôt du rapport de 310 pages, les élus adoptaient déjà une motion unanime pour s'opposer au retrait du crucifix du Salon bleu. [...] Le tablettage des rapports est certes frustrant » (Journet, 2015). Ou encore : « Dans son rapport — tabletté en 2008 — la Commission Bouchard-Taylor recommandait d'interdire le port de signes religieux chez les agents “coercitifs” de l'État » (Ouellet, 2015).

<sup>20</sup> Voir à ce sujet le portrait dressé par Jocelyn Maclure en introduction de *Récits identitaires : Le Québec à l'épreuve du pluralisme* (Maclure, 2000 : 19-40). Parmi les origines et allégeances plurielles, il faut mentionner celles qui se posent entre citoyens et citoyennes d'origine québécoise, parmi lesquels on compte, comme le souligne Maclure, une majorité francophone, une minorité anglophone et onze nations autochtones (*Ibid.* : 20). À celles-ci s'ajoutent chaque année de nouveaux arrivants qui s'intègrent à la société québécoise. Selon l'Institut de la statistique du Québec, en 2016 (données du dernier recensement disponibles), on compte « 1,2 million de personnes immigrantes ou de résidents non-permanents » au Québec (Institut de la statistique du Québec, 2007 : 7).

## Enjeux théoriques

Selon la définition communément admise tirée d'un dictionnaire, un enjeu est « ce que l'on risque dans le jeu », ou « ce que l'on peut gagner ou perdre dans une entreprise quelconque »<sup>21</sup>. Pour le problème qui m'intéresse, ces « enjeux » rassemblent, d'une part, les valeurs et normes d'une société démocratique libérale donnée et, d'autre part, les convictions des membres de cette société. Ce sont les deux pôles qui sont « mis en jeu » dans ce type de problèmes. D'un côté, les valeurs et normes sociopolitiques sont construites par les membres de la société et peuvent être révisées. De l'autre côté, parmi les convictions des membres de la société – qui comprennent leurs propres systèmes de valeurs et de fins –, certaines sont nécessairement favorisées par rapport à d'autres par l'application de ces normes et valeurs dites partagées. On pourrait donc déjà se demander à quoi réfèrent exactement ces notions de « norme » et de « valeur ».

Comme le rapporte Ruwen Ogien, alors que les théories qui portent sur ce que sont des normes nous parlent généralement de règles, de principes, de devoirs et de droits, celles qui se penchent sur ce que sont des valeurs nous parlent de bien, de mal, de meilleur, de pire, etc. Dans les deux cas, comme le sens commun nous l'indique, normes et valeurs sont rattachées à l'action et impliquent des idées d'obligation ou de motivation envers celles-ci<sup>22</sup>. Dans l'ensemble, elles

---

<sup>21</sup> *Dictionnaire de français Larousse*, « enjeux », en ligne :

<<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/enjeu/29621?q=enjeu#29507>>, consulté le 3 octobre 2016.

<sup>22</sup> C'est-à-dire qu'elles servent à provoquer et à empêcher l'action. Hume a insisté sur ce point dans son *Traité de la nature humaine*. « L'expérience courante le confirme, qui nous apprend que les hommes sont souvent gouvernés par leurs devoirs, sont détournés de certaines actions par l'opinion qu'elles sont injustes et sont poussés à d'autres par l'opinion qu'elles sont obligatoires. [...] La morale éveille les passions, elle produit ou empêche l'action. » (Hume, 1993 [1740], première partie, section I, p. 51) C'est aussi ce que Philippa Foot a nommé « l'exigence humienne d'un lien avec la pratique » (Foot, 2014 [2001] : 43).

appartiendraient toutes deux au champ lexical des notions normatives ou prescriptives, par opposition aux notions descriptives qui exposent des faits et dans lesquelles pourraient figurer les pratiques. Par ailleurs, les pratiques restent guidées, ou sont minimalement liées aux notions normatives. Aussi, comme l'écrit Ogien, on peut référer aux normes d'une société comme aux « manières d'être, d'agir, de penser, de sentir les plus fréquentes ou les plus répandues dans une population donnée »<sup>23</sup> – comme on pourrait donc le penser de certaines pratiques sociopolitiques.

Les relations entre ces notions ont généré de nombreux débats théoriques. La distinction entre ce qu'est une norme et une valeur n'est pas si nette et certains théoriciens iront jusqu'à en nier la pertinence<sup>24</sup>. De même, les théoriciens verront la distinction entre le normatif et le factuel, ainsi que la possibilité de connaissance et de vérité dans ces deux domaines, comme plus ou moins effective selon les positions qu'ils soutiennent. Une philosophe comme Philippa Foot, qui nie cette distinction, soutiendra par exemple que les concepts évaluatifs épais (*thick*), tels que cruel, charitable, grossier ou courageux, comprennent à la fois un élément descriptif (portant sur la conduite humaine) et un élément prescriptif (une charge éthique qui guide l'action)<sup>25</sup>. Quoique ces débats aient leur importance, je les mettrai de côté et statuerai pour le moment que c'est à ce type d'« objets normatifs », à l'échelle sociale et individuelle, auxquels je référerai.

En revanche, sur le plan théorique, l'accès aux normes et aux valeurs, ainsi que leur reconnaissance dépendent de la manière dont est appréhendé le point de vue pratique. Dans un

---

<sup>23</sup> Ogien, 2004a [1996] : 1357.

<sup>24</sup> Pour une analyse approfondie de cette distinction, voir « Normes et valeurs » (Ogien, 2004a).

<sup>25</sup> Voir notamment « Moral Beliefs » (Foot, 1958a) et « Moral Arguments » (Foot, 1958b), tous deux repris dans *Virtues and Vices* (Foot, 1978). Pour une remise en question de cette distinction basée sur les concepts moraux épais (*thick*), voir également Anscombe (1958) et Williams (1990 [1985] : 140-143). Cette distinction entre faits et valeurs a aussi été remise en question sur d'autres bases, telle que l'idée que toute science présuppose un système de valeur, tel qu'Hilary Putnam l'a soutenu (1984 [1981]).



contexte particulier, déjà, ce point de vue pratique est influencé ou doit composer avec « l'entreprise » par laquelle valeurs et normes sont mises en jeu. Dans le cas qui m'intéresse, cette entreprise correspond au mode démocratique et libéral d'organisation sociale. Le point de vue pratique, pourrait-on dire par analogie, est encadré par les règles du jeu particulières à cette entreprise (à l'échelle individuelle comme à l'échelle sociale). Il est influencé par celles-ci et doit composer avec ces dernières. La question que je me pose demande donc de réfléchir sur les « règles » qui caractérisent ce contexte, ainsi qu'à une conception du point de vue pratique auquel ne s'appliqueraient que des limites souhaitables et légitimes dans ce dernier.

Pourquoi aborder ces enjeux sous cet angle précis ? Prenons l'idée simple de ce qu'est une théorie normative telle que l'a formulée Bernard Williams. Il s'agit d'« une structure de propositions qui, à l'instar d'une théorie scientifique, d'un côté fournit un cadre à nos croyances, de l'autre les critiques ou les rectifie »<sup>26</sup>. Ce « cadre », qui permettrait de rectifier et critiquer nos croyances pour un problème donné, s'appuie sur des concepts jugés centraux dans celui-ci et des conceptions singulières. John Rawls a notamment posé la distinction entre concept et conception. Il écrit : « En gros, le concept est la signification d'un terme tandis qu'une conception particulière inclut également les principes nécessaires à son application. »<sup>27</sup> Ainsi, si le concept nous informe sur un élément qui doit être pris en compte dans un problème donné, la conception fournit une interprétation de la manière dont il doit être pris en compte. Ces conceptions doivent donc être exposées clairement parce qu'elles représentent aussi des choix qui sont faits antérieurement à l'évaluation.

---

<sup>26</sup> Williams, 1990 [1985] : 104.

<sup>27</sup> Rawls (2007 [1993] : 39, n. 1). Voir également Korsgaard (2008 : 322).

Prenons par exemple le pluralisme, qui apparaît comme un concept central dans le problème qui m'intéresse et dont une conception suggère au moins en partie certaines règles du jeu avec lesquelles doit composer le point de vue pratique<sup>28</sup>. Le « pluralisme » peut être défini comme un idéal normatif selon lequel, comme le propose Catherine Audard, tout individu « a l'obligation de respecter l'égale dignité de chacun en tant qu'il est capable d'une conception de son bien et de ses intérêts »<sup>29</sup>. Cet idéal irait alors de pair avec une conception d'une société démocratique libérale où le pluralisme est parti d'un idéal politique que nous chercherions à favoriser selon différents degrés et à l'intérieur de certaines limites.

On retrouve une telle idée du pluralisme chez des auteurs comme John Rawls – le pluralisme raisonnable, que j'aborderai en détail au cours du premier chapitre – et Charles Taylor, pour qui les diverses ouvertures aux sources du sens partagent un même « cadre réflexif immanent » dans l'espace sociopolitique séculier qui nous caractérise. Pour ce dernier toutefois, la fermeture à cette diversité des sources (ou à certaines d'entre elles) représenterait une perte réelle<sup>30</sup>. Ainsi, Taylor, pour qui la religion est une source morale qui joue un rôle essentiel dans nos sociétés contemporaines, écrit :

[L]'adoption d'un point de vue séculier restreint, sans la moindre dimension religieuse ni espoir radical dans l'histoire, n'est pas une manière d'*éviter* le dilemme [...] parce qu'elle entraîne aussi une « mutilation ». Elle implique qu'on étouffe en soi toute réponse à quelques-unes des aspirations spirituelles les plus profondes et les plus puissantes que l'humanité ait conçues.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> D'autres concepts auraient pu servir à titre d'exemple, comme la liberté, l'égalité, l'identité (personnelle et collective), ou encore ce dont je parle en termes de caractère démocratique et libéral d'une société. Ce sont des concepts que j'aborderai d'ailleurs au cours des chapitres à venir.

<sup>29</sup> Audard (2009 : 10).

<sup>30</sup> Voir notamment « Les conditions de la croyance », chapitre V dans *L'âge séculier* (Taylor, 2011 [2007] : 915-1302).

<sup>31</sup> Taylor, 1998 [1989] : 648-649.

Chez ces deux auteurs, cette conception du pluralisme implique l'idée d'un consensus entre les vues raisonnables (chez Rawls), voire de réconciliation entre les diverses sources du sens (chez Taylor), qu'on retrouve dans le libéralisme politique – l'idée d'une adhésion partagée à des règles de la vie commune qui ne sont pas imposées par la force<sup>32</sup>.

Une autre manière de poser le concept de pluralisme serait de l'appréhender plutôt comme un phénomène issu de la structuration sociopolitique dans lequel évolue une société démocratique donnée. Dans cette perspective, le pluralisme correspond davantage à un fait sociohistorique – une caractéristique structurelle de l'organisation sociale – qu'à une valeur ou un idéal politique. On retrouve une telle idée du pluralisme et du contexte démocratique qui lui est consubstantielle chez des auteurs qui ont cherché à conceptualiser le fond politique qui sous-tend les champs de la connaissance, du droit, du social, de la politique, de l'économie et de la culture dans ce contexte – ce qu'ils nomment *le* politique –, en mettant l'accent sur la nature des interrelations qui les caractérisent ainsi que sur le mode de structuration qui les sous-tend<sup>33</sup>. C'est en référant à un tel contexte sociopolitique que Claude Lefort évoquera la « dissolution des repères de la certitude »<sup>34</sup> comme étant constitutive de la démocratie libérale et que Marcel Gauchet parlera, lui, d'une « incertitude structurelle »<sup>35</sup> qui lui est propre. Partant de cette perspective, un auteur comme Gauchet, sans affirmer une nécessité propre au religieux aujourd'hui, reconnaîtra son rôle et sa légitimité en tant que conception du monde et de la vie

---

<sup>32</sup> Libéralisme politique qui s'est développé du côté anglo-américain dans le dernier tiers du 20<sup>e</sup> siècle et dont la figure paradigmatique est sans conteste Rawls.

<sup>33</sup> Les auteurs qui se sont inscrits dans cette veine – je pense notamment à Claude Lefort, Marcel Gauchet et Chantal Mouffe – ont notamment été influencés par le structuralisme, le post-structuralisme et le post-marxisme associés à la pensée continentale dans la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle. Voir à ce sujet Lilla (1994).

<sup>34</sup> Lefort, 1981 : 30.

<sup>35</sup> Gauchet, 2004 : 99.

bonne reposant sur des croyances, au même titre que toute conception séculière, dans un cadre démocratique qui par définition ne s'engage pas sur ces questions<sup>36</sup>.

En bout de course, la conception du pluralisme retenue ainsi que celle du contexte dans lequel elle s'inscrit influenceront l'évaluation concernant ce que nous devons faire ou favoriser, tout comme certaines limites souhaitables et légitimes qui s'appliquent au point de vue pratique. C'est pourquoi elles doivent être exposées clairement afin qu'on puisse saisir les critères qu'on considère comme les meilleurs possibles dans une approche normative donnée. Pour être crédible, une approche normative doit en ce sens « systématiser nos intuitions morales », comme l'ont proposé Ruwen Ogien et Christine Tappolet<sup>37</sup>, mais également, ajoute Rawls, déterminer « les conditions qu'elles doivent satisfaire si elles veulent jouer leur rôle escompté dans la vie humaine »<sup>38</sup>.

Lorsqu'on regarde la diversité des approches qui ont été proposées, on constate que dans tous les cas ces dernières priorisent certaines convictions par rapport à d'autres ou, inversement, comprennent des limites à la prise en compte de certaines d'entre elles, à même les conceptions sur lesquelles elles s'appuient. Dans ce cas, on est toujours légitimé de contester la justification de ces limites. De plus, lorsqu'elles sont comprises à même ces conceptions posées antérieurement à l'évaluation, ces priorités et limites sont aussi susceptibles de se traduire en injustices ou en inégalités structurelles et épistémiques ; c'est-à-dire en injustices ou en inégalités qui découlent des structures et du savoir dominant, ces dernières pesant sur les mécanismes de l'autodétermination et sur ses résultats – j'aborderai cette idée au deuxième

---

<sup>36</sup> Voir notamment Gauchet (2001, 2004 : 193-202) et Ferry et Gauchet (2004).

<sup>37</sup> Ogien et Tappolet, 2008 : 131.

<sup>38</sup> Rawls, 1974 : 5, ma traduction.

chapitre. En contrepartie, en l'absence de toute limite, on se retrouve alors devant une approche entièrement relativiste, à partir de laquelle on peine à justifier toute décision à l'échelle sociale et politique – d'où l'idée qu'elles sont incontournables au vivre-ensemble et à l'autodétermination.

À l'échelle sociale, comme nombre d'auteurs qui ont réfléchi sur ces questions<sup>39</sup>, il me semble que si une approche normative veut jouer le rôle qu'on lui attribue, les conditions à satisfaire doivent prendre en compte le contexte d'une société démocratique libérale dans lequel elle s'inscrit. Ce contexte est complexe. D'une part, parce que si des normes et valeurs lui sont inhérentes et représentent donc certaines conditions – notamment du fait de l'attribution d'une partie du pouvoir à chacun et de la priorité accordée à la liberté –, l'État ne s'y prononce pas sur ce qui est moralement juste ou non (d'où l'idée de tolérance). D'autre part, parce qu'il a par conséquent besoin des croyances des individus pour déterminer si nous avons des raisons de dire que ceci est bien, valable, bon, mauvais, requis, digne d'intérêt, etc.<sup>40</sup>. Dans ce contexte, la conceptualisation du point de vue pratique (le point de vue de celui qui fait des jugements normatifs) joue donc un rôle clé, à l'échelle individuelle comme éventuellement à l'échelle sociale.

En somme, la question que je me pose, en recherchant le point de vue pratique auquel ne s'appliqueraient que des limites souhaitables et légitimes au pluralisme dans un contexte démocratique libéral, n'appelle pas à définir les caractéristiques de la personne morale ou les vertus civiques du citoyen ou de la citoyenne susceptible de faire les meilleurs choix. Elle

---

<sup>39</sup> À simple titre d'exemple, je pourrais évoquer les noms de John Rawls et Richard Rorty qui accordent tous deux, dans les mots de Rorty, la « priorité à la démocratie sur la philosophie » (Rorty, 1994).

<sup>40</sup> Je reprends ici une partie de la formulation de Street déjà citée à la p. 3.

n'appelle pas non plus à déterminer le meilleur mode d'organisation sociale ou la conception de la justice susceptibles de réduire les inégalités, ni le bien ultime qui devrait être poursuivi par une telle société. Elle appelle plutôt à circonscrire certaines conditions que toute approche normative devrait prendre en compte pour jouer son rôle escompté dans le contexte d'une société démocratique libérale, selon le point de vue pratique qui lui est consubstantiel, ainsi que certaines valeurs et « règles » qui sont inhérentes à ce contexte spécifique.

## **Hypothèse et objectifs**

Je défends la thèse selon laquelle, dans le contexte d'une société démocratique libérale, les normes et les valeurs sont le produit d'une construction dont la source est le point de vue pratique compris comme l'attitude de valorisation (*value*) comme telle. Cette conception du point de vue pratique est celle qu'on retrouve dans le constructivisme humien, notamment défendu par Sharon Street.

Le constructivisme, pour le résumer brièvement, soutient que les valeurs et les normes sont le fruit d'une construction pour un problème normatif donné. S'il existe des valeurs et des normes sur lesquelles nous comptons, pour lesquelles nous nous sentons motivés ou obligés, elles sont le produit de l'attitude de valorisation, soit de la capacité que nous avons en tant qu'agent d'accorder de la valeur. Une telle construction a dans tous les cas comme point de départ une conception du raisonnement pratique ou de l'attitude de valorisation (le point de vue pratique) qui varie selon les différentes versions du constructivisme – j'aborderai les différentes

formes de constructivisme au cours du troisième chapitre. Dans sa version normative<sup>41</sup>, le constructivisme réduit le champ de la construction en appliquant certaines conditions au point de vue pratique par une procédure – c’est notamment le cas dans le constructivisme rawlsien que j’examinerai au premier chapitre.

Ce que suppose la conception du point de vue pratique que je défends se limite à « ce qui est impliqué dans la valorisation de quoi que ce soit »<sup>42</sup>, ou à ce qui en découle d’une manière logique ou instrumentale. D’après cette position, dans les mots de Street, « le contenu substantiel des raisons normatives d’un agent dépend de son point de départ évaluatif particulier, contingentement donné »<sup>43</sup>. Autrement dit, l’attitude de valorisation comme telle n’engage aucune « valeur substantielle spécifique »<sup>44</sup>. La valeur est plutôt conférée par les individus et sa validité dépend de leurs propres raisons combinées à ce qu’implique un point de vue pratique, comme le critère de cohérence par exemple. À l’échelle de la société, on pourrait dire que ce qu’il faut favoriser dépend strictement des raisons disponibles dans cette société, ainsi que « ce qui est impliqué dans la valorisation de quoi que ce soit » ; ce qui se révèle beaucoup plus exigeant à l’échelle sociale et à quoi s’ajoutent certains procédés qui caractérisent son organisation. L’identité de la société, en ce sens, est au fondement des normes que se donne cette société d’après ses caractéristiques.

---

<sup>41</sup> Pour ce type de constructivisme, certain(e)s auteur(e)s utilisent la formulation « constructivisme restreint », alors que d’autres parlent de « constructivisme normatif », mais les deux appellations font appel au même type de constructivisme.

<sup>42</sup> Street, 2012 : 40, ma traduction.

<sup>43</sup> *Ibid.* : 41, ma traduction.

<sup>44</sup> *Ibid.*

Je soutiens non seulement qu'il s'agit de la seule conception du point de vue pratique tenable sur le plan individuel dans le contexte qui est le nôtre, mais qu'il s'agit également de celle avec laquelle une approche normative doit composer si elle veut véritablement satisfaire les conditions qui lui permettent d'y jouer son rôle escompté dans la vie humaine. On pourrait résumer ce rôle par l'idée que j'ai évoquée plus tôt, soit comme la recherche de l'équilibre entre l'attribution d'une partie du pouvoir à chacun et la priorité accordée aux droits et libertés (terreau fertile à l'approfondissement des droits de la personne), ainsi qu'à la reconnaissance des injustices et inégalités qui demeurent dans l'ordre actuel des choses. Ce rôle correspondrait à la visée générale des approches normatives (en éthique et en philosophie politique) qui réfléchissent à l'échelle sociale. Trois raisons m'amènent à soutenir cette conception.

Premièrement, cette conception s'abstient de se prononcer sur la manière dont la personne peut accéder à la connaissance morale. Ceci dans un contexte qui, s'il comprend des normes et des valeurs, ne se prononce pas sur ce qui est moralement juste ou non. Autrement dit, les critères de justice et des biens qui doivent ultimement être favorisés y sont l'objet d'un débat constant.

Deuxièmement, cette conception ne se prononce pas quant aux caractéristiques de la personne sur laquelle repose le bon jugement moral et, par conséquent, sur quels sont les jugements qui peuvent être pris en compte et, ultimement, sur qui peut être membre de la communauté morale et politique. Ceci dans un contexte où la structuration accorde selon différentes modalités une partie du pouvoir à chacun de nous et sa liberté de conscience. Un équilibre entre ces deux pôles allant dans le sens de l'approfondissement des droits de la personne ne peut passer par l'aplanissement de la diversité des revendications *a priori*.



Troisièmement, parce que les deux raisons précédentes s'insèrent à l'intérieur de limites souhaitables – parce qu'autrement il est impossible de justifier toute décision à l'échelle sociale – et légitimes – soit celles requises au maintien du caractère démocratique et libéral de la société duquel elles sont dépendantes<sup>45</sup>.

Évidemment, cette conception et les raisons et abstentions que je lui associe représentent tout autant une prise de position.

## **Pluralisme compréhensif et constructivisme**

Bien qu'il soit largement accepté que la recherche en métaéthique demeure neutre sur le plan de l'éthique<sup>46</sup>, des auteurs ont avancé, comme je le soutiens, qu'un lien s'établit entre les deux niveaux de questionnement. Telle que la définit Geoffrey Sayre-McCord, la « métaéthique est une tentative de comprendre les présuppositions et les engagements métaphysique,

---

<sup>45</sup> Évidemment, on pourrait toujours contester le bien-fondé de ce mode de structuration démocratique et libérale. Mais c'est une question que je mettrai de côté en m'appuyant sur ce sentiment qu'un grand nombre de nous avons, en tant que membre de ces sociétés, que ce type d'organisation de notre vie en commun est, pour la plupart, bon et est juste moralement ; le fort sentiment que certaines limites ne doivent pas être franchies, quant à ce que nous pouvons croire ou faire, au point d'empiéter sur cette structuration qui accorde, selon différentes modalités, une partie du pouvoir à chacun de nous, sa liberté de conscience, ainsi que la priorité à la liberté. Comme je l'ai évoqué plus haut, j'ajouterais que sur le plan moral ce type d'organisation sociale est susceptible de mener à un approfondissement des droits de la personne. C'est une question que je mettrai de côté sachant que je soutiens qu'il s'agit du seul point d'appui légitime dans ce contexte spécifique et sachant aussi qu'il ne peut fermer, dans les circonstances de la réalité, la possibilité que nous en sortions un jour avec nos appréhensions, mais aussi saluant (pourquoi pas) un nouveau mode d'organisation, comme nous saluons aujourd'hui l'avènement de la démocratie.

<sup>46</sup> Ce serait d'ailleurs l'un de ses avantages qu'ont particulièrement exploités les héritiers du positivisme logique ainsi que les penseurs qui se sont inscrits dans les suites de Moore et qui ont dominé la philosophie morale anglo-américaine au cours de la première partie du 20<sup>e</sup> siècle. Pour le résumer, ces versions dites non-cognitivistes soutenaient que les jugements de valeur expriment des désirs, des préférences ou des attitudes, plutôt que des croyances qui peuvent être réputées vraies ou fausses. Bref, ce type de connaissance est impossible pour ces auteurs qui se sont donné alternativement pour programme de dériver la structure de toute proposition morale simplement à partir de l'analyse linguistique. Je pense notamment, dans les suites de G. E. Moore (1998 [1903]), aux travaux de C. L. Stevenson (1963, 1994), A. J. Ayer (1956 [1946]) et R. M. Hare (1952, 1963). J'y reviendrai sous peu.

épistémologique, sémantique et psychologique de la pensée, du discours et de la pratique morale »<sup>47</sup>. Minimale, comme ce dernier le souligne aussi :

[I]l ne fait pas de doute que peu importe ce que les présuppositions substantielles et les implications pratiques de la métaéthique pourraient être, elle implique de réfléchir sur les présuppositions et les engagements de ceux qui s'engagent dans la pensée, le discours et la pratique morale [...].<sup>48</sup>

David Brink a quant à lui avancé qu'il existe une interdépendance entre éthique et métaéthique. La distinction stricte entre les deux, qui dominait à la demie du 20<sup>e</sup> siècle, nous vient du non-cognitivism – l'idée que les jugements de valeur expriment des états non cognitifs comme des émotions, des désirs ou des attitudes – et de l'intuitionnisme – l'idée que la connaissance morale ne peut reposer que sur l'intuition, pour inclure John Mackie<sup>49</sup>. Selon ces positions, comme une connaissance morale justifiée était impossible (les émotions ou les désirs ne peuvent être vrais ou faux), on pouvait aborder des questions d'éthique normative sans se soucier des questions de métaéthique<sup>50</sup>. Par ailleurs, on pourrait aussi dire que cette « permission » reposait d'abord sur une conception métaéthique sans laquelle cette liberté normative n'aurait pas été crédible : les jugements de valeur expriment des états non cognitifs ou reposent sur l'intuition. Dans *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Brink soutient que bien qu'il soit possible et important de distinguer ces deux champs, ils sont néanmoins

---

<sup>47</sup> Sayre-McCord, 2014 : 1, ma traduction.

<sup>48</sup> *Ibid.* : 3, ma traduction.

<sup>49</sup> Mackie a soutenu une position cognitiviste – les jugements moraux peuvent être vrais ou faux et pourraient nous permettre un accès cognitif aux faits moraux –, tout en niant d'autre part l'existence des faits moraux ou propriétés morales qui seraient, si une telle chose existait, selon lui métaphysiquement étranges (*queer*). Selon Mackie, notre pensée morale nous mène à une erreur radicale, ce qui nous rapproche de la thèse non-cognitiviste de l'impossibilité d'une connaissance objective en moral, dans le sens où nous l'entendons pour les autres domaines de la science (Mackie, 1977).

<sup>50</sup> Moore et Mackie par exemple, dans leurs ouvrages clés respectifs – *Principia Ethica* (Moore, 1998 [1903]) et *Ethics : Inventing Right and Wrong* (Mackie, 1977), posent leur position métaéthique (qui exclut la possibilité de connaissance morale) pour se livrer ensuite à une prise de position normative reposant sur l'intuition morale humaine.

interdépendants. Il écrit : « Les propositions métaéthiques peuvent affecter et affectent les théories morales et les jugements moraux substantiels qu'on peut accepter »<sup>51</sup>.

Plus récemment, David Enoch a soutenu que la métaéthique n'est pas moralement neutre<sup>52</sup>. C'est-à-dire que, dans certains cas, une prémisse métaéthique retenue ne peut mener, entre plusieurs conclusions éthiques potentielles, qu'à l'une d'entre elles. Dans ce cas, la prémisse métaéthique ne serait pas neutre envers les différentes conclusions éthiques potentielles<sup>53</sup>. Enoch s'est intéressé à l'impartialité des positions métaéthiques et soutient que dans un contexte de conflits éthiques, comme ceux qui m'intéressent au cours de ces pages, celles qui sont non-objectivistes (qui nient la possibilité d'une objectivité en moral) ont des implications intenable pour les fondements de l'éthique et devraient être rejetées. Enoch défend d'ailleurs un « réalisme robuste »<sup>54</sup>.

Pour ma part, pour le problème qui m'intéresse, je retiens de cette absence de neutralité des conclusions différentes. Si la multiplicité des systèmes moraux, philosophiques, spirituels ou religieux auxquels adhèrent les citoyens et citoyennes implique potentiellement différentes conceptions compréhensives<sup>55</sup>, parfois contradictoires, une conception du point de vue pratique doit pouvoir rendre compte de ces différentes convictions. C'est de cette manière que joue pour

---

<sup>51</sup> Brink, 1989: 5, ma traduction.

<sup>52</sup> Voir « Appendix : neutrality » (Enoch, 2011 : 41-53).

<sup>53</sup> Enoch, 2011 :16-49.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> On peut minimalement reconnaître que, pour certains citoyens et citoyennes, la connaissance dans le domaine de l'éthique nous vient d'une « législation divine » ou de certaines « lois naturelles » qui existent indépendamment de l'opinion humaine, alors que pour d'autres cette connaissance morale nous vient des sentiments que nous expérimentons à travers nos interrelations et la poursuite de nos intérêts propres. Bref, chacun a une idée (implicite ou explicite) de la connaissance dans le domaine de l'éthique d'après un certain système moral, philosophique, spirituel ou religieux auquel il ou elle adhère.

moi la relation entre éthique et métaéthique, qui me donne des raisons de favoriser cette conception, ainsi que les abstentions que j'ai posées. Le constructivisme humien permet de rendre compte de ces différentes convictions en soutenant que ce que doit faire un agent ou ce qu'il a des raisons de faire ou de croire, dépend strictement, et bien simplement, de ce qu'il valorise.

## Les chapitres

L'étude que je présente dans ces pages a commencé par l'analyse d'une perspective constructiviste à partir de laquelle son auteur, John Rawls, a contribué aux débats portant sur les enjeux impliquant les valeurs et les normes des sociétés démocratiques libérales, ainsi que les convictions particulières des citoyens et citoyennes. En plus de ce qui a fait la réception enthousiaste de sa désormais bien connue *Théorie de la justice*<sup>56</sup>, dans le cercle universitaire et en-dehors de celui-ci<sup>57</sup>, les travaux de Rawls représentent un point de départ judicieux (voire incontournable) à ma démarche, et ce, pour plusieurs raisons. Tout d'abord, comme nombre d'auteur(e)s l'ont rapporté, Rawls représente un point de référence signant un renouveau en éthique et en philosophie politique normative – suivant la période non-cognitivistique et intuitionniste dont j'ai parlé plus tôt – et fondant le paradigme actuel lorsqu'il est question de pluralisme en démocratie.

---

<sup>56</sup> Rawls 2009 [1971]. À partir d'ici, *Théorie de la justice* ne sera plus référé.

<sup>57</sup> Norman Daniels (1996, 1975) dresse un portrait de la réception de *Théorie de la justice* dans la presse non académique, ainsi que du contexte sociopolitique dans lequel elle s'insère (en parallèle aux mouvements afro-américains des droits civiques, aux mouvements antiguerre du Vietnam aux États-Unis, ainsi qu'à l'émergence de mouvements féministes et environnementaux). Daniels souligne : « Les temps demandaient engagements » (1996 : x, ma traduction). Ce contexte est aussi souligné par Luc Foisneau et Véronique Munoz-Dardé (2014).

Simplement pour appuyer l'idée par quelques exemples, Stephen Mulhall et Adam Swift ont avancé, dans un ouvrage portant sur le débat opposant libéraux et communautariens qui eut cours dans les décennies 1970 et 1980, que si on cherche un point de départ pour étudier le libéralisme contemporain, « la théorie de la justice comme équité de John Rawls est le choix évident »<sup>58</sup>. De même, dans *Contemporary Political Philosophy*, Will Kymlicka écrivait : « Il est généralement accepté que la renaissance récente de la philosophie politique normative a commencé par la publication de *Théorie de la justice* de John Rawls en 1971, et sa théorie serait un point de départ naturel pour débiter un survol des théories de la justice contemporaines. »<sup>59</sup> Alain Renaut proposait une analyse similaire dans l'introduction du premier volume de son *Histoire de la philosophie politique* en soulignant « la dynamique enclenchée » dans le champ de la philosophie politique normative au début des années 1970, qui a commencé avec Rawls et s'est poursuivi, souligne-t-il, avec des grands noms de cette génération, parmi lesquels « Jürgen Habermas en passant par Charles Taylor, Ronald Dworkin, Robert Nozick, Alasdair MacIntyre, Karl Otto Appel ou d'autres encore »<sup>60</sup>.

Bref, Rawls est largement reconnu comme la figure paradigmatique du libéralisme politique qui domine la philosophie politique depuis ses publications des années 1970, du moins en philosophie de langue anglaise<sup>61</sup>. Sur le plan intellectuel, sa perspective représente un

---

<sup>58</sup> Mulhall et Swift, 1996 : 1, ma traduction.

<sup>59</sup> Kymlicka, 2002 : 10, ma traduction.

<sup>60</sup> Renaut, 1999 : 8. Voir également « John Rawls' Theory of Justice » dans Schwartz (2012) et bien d'autres...

<sup>61</sup> La traduction française de *Théorie de la justice* est publiée en 1987 et comprend alors déjà certaines révisions qui ont été intégrées à toutes les traductions ultérieures à 1975. Ces modifications sont précisées dans la préface de l'édition française que signe Rawls. Catherine Audard, qui a assuré la traduction française de *Théorie de la justice*, publiait en 1988, en codirection avec Jean-Pierre Dupuy et René Sève, un volume issu de trois colloques ayant eu cours en 1985 et 1987 et qui ont alimenté la discussion autour de l'œuvre de Rawls dans le contexte français. En 1993, Audard présentait un nouveau recueil qui réunissait les textes publiés par Rawls entre 1978 et 1988, traduits en français (Rawls, 1993a). Pour un rappel des premiers auteurs dans l'Europe francophone qui ont ajouté Rawls à

compétiteur sérieux aux conceptions qui s'imposent alors en éthique et en philosophie politique. Entre, d'une part, l'héritage du positivisme logique et l'utilitarisme qui l'avaient emporté dans ces champs de questionnement<sup>62</sup> et, d'autre part, l'échec des expériences totalitaires qui ont marqué la première moitié du 20<sup>e</sup> siècle – échec qui équivaut à un gain pour la démocratie libérale<sup>63</sup> –, la perspective rawlsienne ravive les théories du contrat qui avaient accompagné les débuts de l'État libéral moderne désormais vu comme le fruit d'un pacte de la société civile. Rawls représente donc un choix tout à fait cohérent lorsqu'on aborde le monde des approches normatives dans le contexte d'une société démocratique libérale.

Encore plus spécifiquement, en ce qui concerne mes propres recherches, je me dois d'ajouter que Rawls est aussi le nom associé à l'émergence du constructivisme<sup>64</sup>. Dans ce champ aussi donc, les différentes propositions font régulièrement référence aux travaux de Rawls<sup>65</sup>. De plus, sur le fond d'une perspective constructiviste, Rawls s'est penché sur l'enjeu principal qui me préoccupe dans ces pages, soit la détermination de règles de la vie commune desquelles ne

---

leurs références, ainsi que les premiers ouvrages collectifs qui ont paru sur le sujet, voir Berten, Da Silveira et Pourtois (1997 : 2). Sur les différences qui ont marqué le développement de la pensée politique contemporaine du côté de l'Europe continentale et dans le monde anglophone, voir Lilla (1994).

<sup>62</sup> Tel qu'Audard l'expose dans son *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme* (1999), après les travaux de Bentham, Mill et Sidgwick au 19<sup>e</sup> siècle et les critiques de Moore au début du 20<sup>e</sup> siècle, on observe un retour à l'intuitionnisme avec H. A. Prichard (1949) et W. D. Ross (1965 [1930]). C'est R. F. Harrod (1936) et R. Brandt (1959), avec « l'utilitarisme de la règle », qui ramènent à l'avant-scène l'utilitarisme, conduisant au développement de nouvelles formes d'utilitarisme, parmi lesquelles celles de A. J. Ayer (1954) et de R. Hare (1982 [1976], 1981).

<sup>63</sup> C'est notamment l'interprétation de Gauchet de la période 1914-1974. Gauchet réfère au fascisme, au bolchevisme et au nazisme, qui avaient en commun de proposer une solution de rechange à la démocratie et au libéralisme classique, avec les problèmes (ou inégalités) qui en ont découlé, ainsi qu'une réponse à ce qui est ressenti comme une perte d'unité de la nation (Gauchet, 2010a). J'aborderai brièvement le totalitarisme au cours du second chapitre.

<sup>64</sup> À l'origine, on associe le constructivisme à la doctrine kantienne, mais sa réinterprétation et le développement contemporain du constructivisme comme approche théorique et normative spécifique sont associés au nom de Rawls. Voir notamment Rawls (1993d [1980]).

<sup>65</sup> C'est notamment le cas de Thomas Scanlon (1998), du côté normatif, et de Christine Korsgaard (1992), Onora O'Neill (1989) et Sharon Street (2008a), du côté méta-normatif. J'aborderai la distinction entre constructivisme normatif et méta-normatif au cours du chapitre trois.

découleraient que des limites souhaitables et légitimes au pluralisme dans un contexte démocratique libéral. Par une série de travaux importants, Rawls nous offre une conception de la manière dont une société démocratique libérale peut se donner des règles de justice en mesure de l'ordonner, malgré les formes diversifiées et parfois contradictoires des convictions particulières de ses membres.

Pour Rawls, dans un contexte de démocratie libérale, le défi que nous pose le pluralisme réside dans l'idée que le point de vue moral politique doit être acceptable pour tous, afin que la société demeure stable tout en étant démocratique, mais ne peut éviter et doit prendre en compte le fait du pluralisme. Pour Rawls, une société stable et démocratique requière deux conditions : (1) elle génère chez ses membres un sens de la justice qui suffit à contrer les tendances à l'injustice – tendances qui ne considèreraient pas les individus comme des égaux –, ainsi qu'une adhésion (une obéissance raisonnée) aux institutions de base de la société ; (2) les règles de la vie commune font l'objet d'un consensus par recoupement. C'est-à-dire qu'elles sont bien acceptées par les citoyens et citoyennes pour des raisons qui sont les leurs, qui relèvent de leurs propres convictions et non d'attitudes opportunistes (accroissement du pouvoir politique, consentement à des fins instrumentales, etc.).

Afin de réaliser ce point de vue moral politique acceptable pour tous sans éviter le fait du pluralisme, Rawls recourt à trois approches théoriques : le contractualisme, le constructivisme et la méthode de l'équilibre réfléchi. À partir de ces approches, il articule, de ses premiers articles jusqu'à *Libéralisme politique*<sup>«</sup>, un point de vue pratique idéal qui

---

<sup>«</sup> Rawls (2007 [1993]). À partir d'ici, *Libéralisme politique* ne sera plus référé. Déjà en 1951, dans le premier article qu'il publie, Rawls expose les bases de ce qui deviendra éventuellement la méthode de l'équilibre réfléchi (Rawls, 1951). Le premier jet de sa conception de la justice paraît en 1957 (Rawls, 1957). Ce texte est révisé et

représenterait à la fois le point de vue de tous et de chacun dans le contexte d'une société démocratique libérale. En d'autres mots, ce point de vue pratique serait celui auquel chacun adhérerait librement, dans le contexte de cette société où chacun reconnaît la libre adhésion pour tous.

Rawls propose bien entendu une théorie de la justice, basée sur ce point de vue. Dans leur forme la plus achevée, c'est-à-dire tel qu'il le propose dans *Libéralisme politique*, Rawls en arrive aux deux principes de justice suivant :

1- Chaque personne a un droit égal à un schème pleinement adéquat de libertés de base égales pour tous, qui soit compatible avec un même schème de libertés pour tous ; et dans ce schème, la juste valeur des libertés politiques égales, et de celles-là seulement, doit être garantie.

2- Les inégalités sociales et économiques doivent satisfaire à deux conditions :

- elles doivent être liées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, dans des conditions d'égalité équitable des chances, et
- elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus désavantagés de la société.<sup>67</sup>

Ce qui suscite plus particulièrement mon intérêt, dans le cadre de la recherche que je poursuis, n'est pas tant ces deux principes de justice auxquels il en arrive ni les questions de redistribution qui ouvrent tout un autre champ de questionnements sur lesquels je ne vise pas à me prononcer, comme je l'ai évoqué plus tôt. Ce qui m'intéresse réside plutôt en amont, dans le soin que Rawls porte à la démarche qui lui permet de déterminer de tels principes et de les justifier dans un contexte de pluralisme démocratique. Aussi, ce qui m'intéresse réside dans les

---

publié à nouveau déjà quelques mois plus tard (Rawls, 1958). Les textes publiés antérieurement à *Théorie de la Justice*, avec d'autres subséquents, sont réunis dans *Collected Papers* (Rawls, 1999).

<sup>67</sup> Rawls, 2007 [1993] : 29-30.



limites au pluralisme qui sont impliquées à même cette conception idéale du point de vue pratique, antérieurement à l'évaluation, et, éventuellement, leur articulation au type de chose qu'est une société démocratique libérale.

Au cours des deux premiers chapitres, j'aborderai donc cette perspective rawlsienne qui, nous le verrons, représente un ensemble fort complexe, imposant et tout à fait cohérent. Dans le premier, je poserai les principales composantes du point de vue pratique idéal qu'il nous propose et pour lequel il recourt au contractualisme et au constructivisme. Je circonscrirai les limites au pluralisme qui lui sont inhérentes, en les illustrant par certaines critiques qui lui ont été adressées. À travers l'étude de ces limites, nous verrons en quoi un point de vue pratique dont les prémisses reposent sur une conception métaphysique ou sur une conception de la personne morale peut être problématique, à moins d'être en mesure de les justifier.

Dans le second chapitre, je me tournerai vers la méthode de justification à laquelle recourt Rawls, la méthode de l'équilibre réfléchi ; une méthode cohérentiste et contextualiste qui ne se prononce pas sur le plan métaphysique. Nous verrons cependant que si nous retenons le point de vue pratique idéal qu'il nous propose, une tension s'établit entre ces deux dimensions (le constructivisme et la méthode de l'équilibre réfléchi) en étant, pour l'une, centrée sur une conception de la personne morale et, pour l'autre, centrée sur le contexte. Nous verrons également, qu'on retienne ou non le point de vue pratique idéal proposé par Rawls, les difficultés que présente une justification basée sur la cohérence ou le contexte, et particulièrement à l'échelle sociale. Je soulignerai notamment les injustices structurelles, épistémiques et pratiques qui peuvent en découler à partir de certaines critiques qui ont été adressées à la vision politique dominante, dont certaines s'appuient sur les traits caractéristiques d'une organisation démocratique et libérale.

Au troisième chapitre, j'aborderai les différentes versions du constructivisme. Si toute perspective constructiviste a pour point de départ une conception du raisonnement pratique ou de l'attitude de valorisation, je soutiendrai qu'on ne peut profiter pleinement des avantages du constructivisme qu'en retenant sa version humienne, dont le point de vue de départ se limite à une conception de l'attitude de valorisation comme telle. Par ailleurs, nous verrons l'importante part de relativisme qu'implique un tel point de vue pratique et la difficulté qu'il suppose à l'échelle sociale, quant à la justification de certaines valeurs accordées qui nous semblent inébranlables – comme la valeur accordée au type d'organisation démocratique et libérale de la société d'après laquelle nous avons le fort sentiment que certaines limites ne doivent pas être franchies, quant à ce que nous pouvons faire ou croire, au point d'empiéter sur cette structuration.

En conclusion, je reviendrai sur ma question de départ : « Qu'est-ce que le point de vue pratique auquel ne s'appliqueraient que des limites souhaitables et légitimes au pluralisme dans un contexte démocratique libéral ? ». Après avoir abordé certaines implications, mais également certaines possibilités du point de vue pratique (tel que défini par le constructivisme humien) à l'échelle sociale, je proposerai cinq conditions qui se posent aux limites souhaitables et légitimes au pluralisme dans un contexte démocratique libéral, que toute approche normative devrait prendre en compte pour jouer son rôle escompté dans la vie humaine. Si de telles conditions semblent difficilement pouvoir servir à établir des principes de justice absolus, elles représentent un potentiel critique quant aux limites que concrétisent les institutions sociales et pratiques sociopolitiques dans une perspective d'approfondissement des droits de la personne et de reconnaissance des injustices.

# Chapitre 1 – Les limites théoriques au pluralisme dans le libéralisme politique de John Rawls

Dans un texte publié en 1990, Joseph Raz soulignait que le type de démarche pour laquelle opte Rawls s'appuie sur un parti pris pour une philosophie politique qui reconnaît comme désirable, en tant que fondement d'une théorie de la justice, un consensus auquel on parvient sans recourir à la force et qui fournit stabilité et unité à la société<sup>68</sup>. En d'autres mots, ce qui rendrait les règles de la justice que propose Rawls correctes ou acceptables est l'idée de justice comme équité, c'est-à-dire une idée de la justice qui repose sur la libre adhésion à des institutions justes et la reconnaissance mutuelle de cette libre adhésion par les citoyens et citoyennes. D'autres ont soutenu que la démarche rawlsienne présuppose en ce sens une conception minimale du bien qu'on retrouve dans le libéralisme, ou encore une conception du bon citoyen et de la bonne citoyenne qui implique que certains critères soient remplis à la base<sup>69</sup>.

Relevant des partis pris similaires dans toute perspective libérale, Gerald Gaus et Shane Courtland ont identifié deux défis auxquels le libéralisme est confronté et qui appellent à une prise de position normative<sup>70</sup>. Ce sont ces mêmes défis auxquels les partis pris identifiés par Raz

---

<sup>68</sup> Raz, 1990 : 14-15. Un peu plus jeune que Rawls, de l'âge d'auteurs tels que Robert Nozick, Thomas Nagel ou Thomas Scanlon, Raz fut l'élève de Herbert Hart, comme d'autres parmi lesquels Rawls et Scanlon. Ces noms ont tous été, avec d'autres, en dialogue avec Rawls au cours des années qui suivent la publication de *Théorie de la justice*, au cours desquelles Rawls répond à certaines critiques et développe ce qui deviendra *Libéralisme politique*. J'aborderai certaines de ces critiques au cours de ce chapitre. Plus spécifiquement, Raz défendra une approche accordant la priorité au bien, à l'idéal d'autonomie qui « exige que l'on accepte le pluralisme » (Raz, 1986 : 399), et non pas comme un fait avec lequel nous devons composer, mais comme une valeur (comme condition de l'autonomie). Sur la distinction entre Rawls et Raz sur ce point, voir Mouffe (2016 [2000] : 146).

<sup>69</sup> C'est notamment le cas de Hart, Nagel et Scanlon. J'y reviendrai.

<sup>70</sup> Gaus et Courtland, 2015.

(et d'autres) représentent des réponses. Ces deux défis, que je m'apprête à aborder, permettent aussi d'éclairer les sauts théoriques qu'effectue Rawls et à préciser les types de limites au pluralisme qui leur sont inhérentes.

### **Les limites inhérentes aux conditions d'un consensus**

Le premier défi relevé par Gaus et Courtland est celui de la transition qui doit être effectuée entre la priorité accordée à la libre adhésion aux règles de la vie commune et l'idée d'un consensus présumé autour de celles-ci. Cette transition pose évidemment la difficulté de soutenir la possibilité d'un accord dans un contexte de pluralisme incluant des convictions diversifiées et parfois contradictoires. Ce premier défi est d'ordre épistémologique, c'est-à-dire qu'il demande à la perspective : comment est-ce qu'on peut arriver à la connaissance de règles qui rempliraient ces conditions ?

Pour répondre à ce premier défi, le contractualisme permet à Rawls de s'appuyer sur l'idée que les conditions de l'accord reposent sur certaines caractéristiques ou capacités de la personne humaine (dans l'état de nature). Autrement dit, les personnes qui sont effectivement dotées de ces capacités adhèreraient bien aux règles du contrat<sup>71</sup>. Ce sont des règles qu'aucun des contractants ne pourrait raisonnablement rejeter. En contrepartie, ces capacités de la personne humaine correspondent aussi à certaines contraintes requises à l'accord contractuel. Comme l'a par exemple souligné Philip Cook dans « Liberalism, Contractarianism, and the Problem of Exclusion », dans ce type d'approche théorique certaines exclusions dérivent du rôle central

---

<sup>71</sup> J'emploierai indifféremment « principes moraux et règles de justice organisant la vie en commun », « règles du contrat » ou « règles de la vie commune », etc., sachant que ces formulations réfèrent toutes au type d'« objets normatifs » qui organisent la vie en commun.

attribué à l'accord contractuel<sup>72</sup>. On le voit poindre dans l'exclusion du contrat des personnes humaines qui ne seraient pas dotées des capacités que doivent posséder les contractants<sup>73</sup>. C'est un premier type de limites au pluralisme auquel je m'attarderai au cours de la section 1.2 et que j'évoquerai comme *les limites inhérentes aux conditions d'un consensus*.

### **Les limites inhérentes à une conception des buts sociaux**

Le second défi pour le libéralisme identifié par Gaus et Courtland prend racine à partir du moment où, comme les penseurs contemporains du libéralisme, on est préoccupé par les questions de justice sociale et de distribution des ressources. En effet, à partir du moment où on établit des buts sociaux à partir desquels on aspire à l'égalité, on ne peut éviter de faire un choix parmi différentes possibilités, d'où des exclusions qui découlent inévitablement de ce choix. Ce défi se pose cette fois sur le plan moral, c'est-à-dire qu'il demande à la perspective : quels sont les critères qui nous permettent de dire que les règles de la vie commune retenues sont justes, acceptables ou encore les meilleures et pourquoi le sont-elles.

Pour répondre à ce second défi, le constructivisme, avec l'idée que les normes et les valeurs sont le produit du raisonnement pour un problème normatif donné, permet d'établir un lien entre le contractant et le produit de son raisonnement. Dans le type de constructivisme auquel recourt Rawls<sup>74</sup>, les buts sociaux circonscrits sont compris dans l'objet de la construction (le problème normatif spécifié) et s'appliquent aux conditions du choix par une procédure de

---

<sup>72</sup> Cook, 2015.

<sup>73</sup> Pour donner un exemple, dans son texte qui prend comme point de départ le libéralisme politique développé par Rawls, Cook compte parmi les exclus au contrat les jeunes enfants et les personnes gravement handicapées, qui ne sont pas dotées des capacités spécifiées. Toutefois, nous verrons que ces limites peuvent s'appliquer plus largement.

<sup>74</sup> Il s'agit d'un constructivisme restreint. Je distinguerai ce type de constructivisme au cours du quatrième chapitre. Cette distinction n'a pas vraiment d'importance à ce stade-ci, compte tenu du fait que c'est le modèle rawlsien qui est l'objet de mon attention.

vérification. Ce type de constructivisme permet ainsi de répondre clairement aux questions liées à ce second défi. Je m'attarderai aux limites qui en découlent néanmoins au cours de la section 1.3 et les évoquerai comme *les limites inhérentes à une conception des buts sociaux*.

Au cours de ce premier chapitre, j'aborderai donc ces deux types de limites au pluralisme qui sont théoriques, au sens où ils relèvent tous deux des approches théoriques adoptées par Rawls et des conceptions qu'il retient comme base de sa perspective. Aussi, dans ce chapitre, je m'attarderai spécifiquement au point de vue pratique idéal que propose Rawls – la bien connue position originelle sous le voile d'ignorance –, bien que l'approche rawlsienne ne s'y résume pas. Ce point de vue pratique idéal correspond à un procédé de représentation qui peut servir, par exemple, à imaginer des règles de la vie commune d'après les meilleurs critères dont nous puissions disposer, ou encore à en évaluer une proposition donnée. Dans les deux cas, l'application potentielle du résultat demeure liée à la méthode de justification que j'aborderai au cours du prochain chapitre. J'analyse spécifiquement ce point de vue pratique idéal, parce qu'il est particulièrement bien détaillé par Rawls et qu'il est conçu de manière à être le plus approprié au contexte d'une société démocratique libérale. Il me permet ainsi de bien faire ressortir certaines limites théoriques qui s'appliquent potentiellement à un point de vue pratique dans ce contexte.

Avant de commencer, je présenterai au cours d'une première section (1.1) la manière dont Rawls appréhende le pluralisme, ce dernier joue un rôle essentiel dans sa compréhension d'une société démocratique libérale qui se donne des règles de justice. En somme, ce chapitre

me permettra de poser certaines bases essentielles, présentes au sein de la vision politique dominante<sup>75</sup>, à partir desquelles je pourrai construire les chapitres à venir.

## **1.1 Le pluralisme raisonnable et la justice comme équité**

Le pluralisme, comme je l'ai posé en introduction, correspond à l'existence et à la reconnaissance d'une diversité de convictions sur ce qu'est le monde et la vie bonne qui sont irréductibles et dont certaines peuvent être incompatibles entre elles. Rawls parle de ces convictions en termes de « doctrines compréhensives ». Une doctrine compréhensive rassemble les valeurs auxquelles adhère un individu ou un groupe d'individus. Elle est une conceptualisation qui rend compte non seulement des valeurs et des idéaux auxquels l'on souscrit, mais aussi des idées de motivation, d'obligation ou de devoir perçus envers ceux-ci.

Les doctrines compréhensives orientent donc l'action des individus et sont organisées d'après un système moral, philosophique ou religieux. Ce système est suffisamment complet pour permettre aux individus d'agir en hiérarchisant les valeurs lorsque certaines entrent en conflit. Pour prendre un exemple cinématographique, lorsque Rosemary se retrouve devant son bébé qu'elle découvre fils de Satan<sup>76</sup>, elle doit hiérarchiser certaines valeurs en vue d'agir selon quelque chose comme le souci de l'autre en relation au respect des normes de la tradition : entreprendre soin de son enfant en dépit de qui il est ou refuser de le faire en raison de l'incarnation du mal qu'il représente. Lorsqu'elle se met à fredonner pour le bébé, c'est le premier qui l'emporte, l'éloignant de la doctrine à laquelle pourrait adhérer une catholique rigoriste. En

---

<sup>75</sup> Dont Rawls, je le rappelle, est la figure paradigmatique.

<sup>76</sup> Je réfère ici au film d'horreur classique *Rosemary's Baby* (1968) de Roman Polansky.

principe, une doctrine compréhensive doit pouvoir servir de cadre de référence permettant à la personne de faire des choix et d'organiser ses actions de manière à ce qu'elles soient relativement cohérentes les unes avec les autres et qu'elles forment ensemble une certaine unité de vie.

### **1.1.1 La caractérisation des doctrines compréhensives**

Rawls s'attarde peu aux explications qui relèvent de l'ordre de la métaéthique – incluant les mécanismes psychologiques, mais également les fondements métaphysiques et épistémologiques de la morale – que peut comprendre une définition des doctrines compréhensives et demeure au niveau de leur caractérisation générale. On peut convenir que cela ne représente pas un problème dans la mesure où Rawls cherche précisément à ne pas s'engager sur ces questions et soutient que la justification de la connaissance morale est dans sa perspective une « tâche sociale pratique » plutôt qu'épistémologique<sup>77</sup>.

Quant à leur caractérisation, premièrement, les doctrines sont dites compréhensives parce qu'elles recouvrent plusieurs sphères de la vie des individus<sup>78</sup>. Sur le plan pratique, cela veut simplement dire que si j'adhère à la doctrine compréhensive d'un catholique rigoriste qu'on imagine dans l'exemple de Rosemary, les valeurs promues par le catholicisme me guideront potentiellement tant dans la manière dont je m'implique socialement que dans la manière dont j'interagis avec les autres, dans mon travail, auprès de ma famille, envers mes objectifs

---

<sup>77</sup> Rawls, 1993b [1985] : 206. La question de la justification de la perspective rawlsienne et de ce type de justification en particulier sera l'objet du prochain chapitre.

<sup>78</sup> Dans la traduction française de *Paix et démocratie* (Rawls, 2006 [1999]) et de *La justice comme équité* (Rawls, 2004 [2001]), ce sont d'ailleurs les termes de « doctrines englobantes » qui ont été retenus par le traducteur Bertrand Guillaume.



personnels de vie. Sur le plan théorique, on pourrait aussi dire qu'une doctrine compréhensive comprend une théorie éthique – avec un horizon de fins spécifiées –, une épistémologie – qui nous dit comment nous pouvons accéder à la valeur et aux principes moraux –, une métaphysique – qui se prononce sur la nature de la personne humaine et de la bonne société.

Par ailleurs, beaucoup d'entre nous n'ont pas un tel système cohérent permettant à tout coup de hiérarchiser les valeurs sollicitées ou de résoudre les dilemmes impliquant celles-ci. Rawls apporte aussi une nuance dans la manière d'y adhérer selon un degré plus ou moins élevé de cohérence entre les différentes sphères concernées. Dans le cas d'un ensemble plus englobant, on réfèrera à une doctrine (complètement) compréhensive. D'autres cependant s'appliquent partiellement à ces sphères et laissent place à des agencements diversifiés. On réfèrera dans ce cas plutôt à une conception partiellement compréhensive<sup>79</sup>.

Deuxièmement, toujours concernant la caractérisation des doctrines compréhensives, Rawls pose les conditions d'après lesquelles on peut les qualifier de raisonnables. Bien qu'on puisse qualifier certaines de raisonnables alors que d'autres non, les conceptions sont néanmoins toutes, précise-t-il, le « résultat naturel de l'activité de la raison humaine »<sup>80</sup>. C'est-à-dire qu'elles requièrent toutes minimalement une hiérarchisation des valeurs impliquant la raison, et ce, peu importe le mode d'accès aux valeurs privilégié par ces dernières (la raison, l'intuition, les

---

<sup>79</sup> À ce sujet, voir notamment Rawls (2007 [1993] : 38) : « Une conception morale [...] est compréhensive quand elle inclut les conceptions de ce qui fait la valeur de la vie humaine, les idéaux du caractère personnel comme ceux de l'amitié ou des relations familiales ou associatives, enfin tout ce qui donne forme à notre conduite et, à la limite, à notre vie dans son ensemble. Une conception est pleinement compréhensive si elle concerne toutes les valeurs et les vertus reconnues dans le cadre d'un système articulé d'une manière relativement précise ; elle n'est que partiellement compréhensive quand elle comporte un certain nombre de valeurs et de vertus non politiques sans toutes les inclure, et qu'elle est articulée de façon lâche. » Je retiendrai généralement pour la suite le terme « doctrine », ou encore « conception » ou « conviction », comme je l'ai fait auparavant, sachant que j'inclus à la fois les idées de doctrine partiellement compréhensive et de doctrine compréhensive.

<sup>80</sup> Rawls, 2007 [1993] : 13.

émotions, l'expérience, ou encore l'épiphanie<sup>81</sup>). De plus, tant parmi les doctrines raisonnables que celles considérées comme déraisonnables, certaines sont inconciliables entre elles et ceci est inévitable pour Rawls, parce qu'on ne peut penser que cela soit appelé à changer au sein d'institutions libres. Parmi différents jugements portant sur des valeurs, même tous acceptables en tant que résultat naturel de l'activité de la raison humaine, des désaccords peuvent toujours persister.

Par exemple, pour reprendre un exemple fictif issu de films d'horreur<sup>82</sup>, lorsque Jack Torrance tente d'attenter à la vie de son fils<sup>83</sup>, on pourrait avancer, d'après les faits qui nous sont connus, que Torrance n'était pas en possession de sa conscience et qu'une entité surnaturelle est par conséquent responsable des actes commis. Après analyse des conséquences de ces actes, la plupart d'entre nous jugeraient que ces actes ne peuvent être tolérés et doivent être empêchés, parce qu'ils mettent en danger la vie d'autrui ou attentent à son intégrité, à son autonomie, etc. En contrepartie, cela irait à l'encontre de ceux qui jugeraient que cette entité, en tant que phénomène surnaturel rarissime dépassant l'humanité, doit être reconnue pour telle et sa volonté respectée au prix d'une vie humaine – comme la plupart d'entre nous, par ailleurs, jugent bien différemment la valeur accordée à la vie humaine et à la vie animale. Bien que l'ensemble de

---

<sup>81</sup> Charles Taylor parle de moments d'épiphanie en termes d'expériences d'authenticité, c'est-à-dire d'un moment qui nous révèle quelque chose « au-delà de nous-mêmes, voire au-delà de la nature telle que nous la connaissons habituellement » (Taylor, 2011 [2007] : 1030). L'épiphanie peut tout aussi bien être associée à une perspective séculière que religieuse.

<sup>82</sup> J'affectionne ce type d'exemple qui permet l'expérience de pensée sans prendre parti sur des conceptions qui nous sont connues. Évidemment, il n'existe aucun lien direct entre les exemples issus de films d'horreur et des cas existants. Ces exemples ne doivent surtout pas être vus comme la « démonisation » de certaines positions, mais comme une stricte expérience de pensée.

<sup>83</sup> Je réfère ici au personnage du père joué par Jack Nicholson dans le film d'horreur classique *Shining* (1980) de Stanley Kubrick.

ces jugements soient acceptables, en tant que résultats cohérents de la raison, ils donnent lieu à des désaccords irréconciliables.

Pour être qualifiées de raisonnables cependant, Rawls précise que les doctrines doivent remplir deux conditions : (1) « elles sont prêtes à proposer des termes équitables de coopération sociale »<sup>84</sup> et à s'y conformer dans la mesure où tous s'y conforment, et ce, même lorsque cela n'est pas à leur avantage ; (2) elles « reconnaissent et acceptent le fait et les conséquences des difficultés du jugement »<sup>85</sup>, c'est-à-dire des désaccords qui peuvent toujours perdurer entre des jugements acceptables, en tant que résultats cohérents de la raison, et qui adhèrent à l'idée de tolérance. Enfin, de la même manière qu'elle peut être partiellement compréhensive, une doctrine peut être partiellement raisonnable en l'étant sur certaines questions spécifiques, mais non sur d'autres.

Reprenons l'exemple de Torrance. La doctrine à laquelle adhère celui qui attribue une valeur à l'entité surnaturelle peut à la fois être déraisonnable sur cette question – nous verrons un peu plus bas pourquoi elle serait déraisonnable selon le point de vue de Rawls – tout en étant raisonnable sur toutes les questions qui n'impliquent pas cette entité, soit, on le suppose, la presque totalité du temps. Aussi, une doctrine peut être complètement compréhensive tout en étant raisonnable, comme elle peut être partiellement compréhensive tout en étant déraisonnable – et inversement.

---

<sup>84</sup> Rawls, 2006 [1999] : 209.

<sup>85</sup> *Ibid.*

### 1.1.2 Le pluralisme raisonnable comme condition du juste comme équité

D'après cette caractérisation des doctrines, Rawls distingue donc deux manières d'appréhender le pluralisme, soit le pluralisme « comme tel » et le pluralisme raisonnable. Le pluralisme « comme tel », pose-t-il d'abord, correspond au fait que dans une société dont les institutions favorisent les libertés, il se déploie des convictions diversifiées. C'est un simple constat de fait par lequel il reconnaît l'existence d'un pluralisme empirique de base inhérent à ce contexte, et ce, même lorsqu'on prend pour point de départ l'idée d'une société fermée, au sein de laquelle les membres y sont nés et y mènent leur vie entière<sup>86</sup>.

Au sein d'un pluralisme « raisonnable », bien que les individus aient des convictions diversifiées, ils adhèrent par ailleurs à l'idée d'équité, ainsi qu'aux valeurs et principes fondamentaux présents dans la culture commune d'une société démocratique libérale. Ils sont nés et ont grandi au sein d'une telle société – rappelant l'idée de société fermée. Quant à l'idée d'équité, elle se traduit par la libre adhésion des citoyens et citoyennes aux institutions justes – les membres y sont considérés comme des égaux – et la reconnaissance mutuelle par ces derniers de cette libre adhésion pour tous. Dans la pratique, le pluralisme raisonnable comprend les convictions qui pourront se déployer et qui ont des chances de perdurer à plus long terme au sein de telles institutions. Au pluralisme « comme tel » s'ajoute ainsi comme condition de la

---

<sup>86</sup> Rawls, 2007 [1993] : 36. Rawls part d'ailleurs de cette idée de société fermée pour des raisons méthodologiques : il réduit ainsi les facteurs susceptibles d'interférer dans la définition d'une conception de la manière dont une société démocratique libérale peut se donner des règles de justice auxquelles tous les membres pourraient adhérer. En contrepartie, cela l'amène à mettre de côté les questions des relations entre les sociétés, ainsi que celles des relations entre les membres d'une même société issus de sociétés différentes, incluant ceux issus de l'immigration. C'est un sujet qu'il abordera éventuellement dans *Paix et démocratie* (Rawls, 2006 [1999]) à partir de sa propre perspective définie antérieurement.

justice comme équité le caractère « raisonnable » des doctrines compréhensives auxquelles adhèrent les citoyens et citoyennes.

Dans le cas Torrance par exemple, bien qu'on doive reconnaître que les deux positions évoquées soient le résultat naturel de l'activité de la raison humaine, on pourrait s'interroger, dans le contexte des sociétés démocratiques libérales dans lesquelles la plupart d'entre nous vivent, sur le caractère raisonnable de la doctrine à laquelle adhère celui qui attribue plus de valeur à la volonté de l'entité surnaturelle qu'à la survie du fils. En effet, dans ces sociétés, la valeur de la vie humaine et le principe « ne pas tuer », ou encore « ne pas nuire à la vie d'autrui », représentent assurément des valeurs et principes fondamentaux présents dans notre culture commune. On peut dire qu'une grande majorité de nous y adhère et sommes conscients de cette large adhésion qu'on peut donc dire partagée. Par conséquent, dans ce contexte, nous ne pourrions dire que la hiérarchisation des valeurs que propose cette doctrine serait acceptable de manière équitable. Pour être en mesure de parler en ce sens, il faudrait que ceux qu'on considère comme les membres de la société soient d'accord avec cette dernière pour des raisons qui sont les leurs, que ce soit mutuellement reconnu, et ce, dans le contexte d'institutions justes où chaque membre est considéré comme un égal. Dans ce contexte donc, les termes de la coopération sociale n'iraient pas dans un sens avantageant cette doctrine. Pour être qualifiée de raisonnable, elle devrait cependant se conformer aux termes reconnus pour des raisons qui seraient les siennes. Elle reconnaîtrait ainsi les difficultés du jugement et adhérerait à l'idée de tolérance.

C'est à partir du pluralisme raisonnable que Rawls peut avancer pouvoir élaborer un point de vue pratique idéal représentant à la fois le point de vue de tous et de chacun dans le contexte d'une société démocratique libérale. En contrepartie, les caractéristiques qui y

permettent d'appréhender les citoyens et citoyennes comme des membres adhérents comprennent le raisonnable – ils ont tous cette caractéristique en commun. En ce sens, leur adhésion dépend aussi d'un pluralisme raisonnable sans lequel ces conditions ne pourraient être remplies.

Cela ne veut pas dire que Rawls nie qu'il puisse exister dans les faits des convictions qui n'adhèrent pas, au moins en partie, aux éléments essentiels d'un régime démocratique libéral au sein d'institutions libres ; des convictions « déraisonnables et irrationnelles, voire même folles »<sup>87</sup>, écrit-il, peuvent aussi s'y retrouver. Il ne se prononce pas non plus concernant la vérité de ces doctrines. Elles sont toutes considérées comme le résultat naturel de l'activité de la raison humaine. Le problème devient celui, ajoute-t-il, « de les contrôler de manière à ce qu'elles ne détruisent pas l'unité et la justice de la société »<sup>88</sup>.

Rawls ne se concentre toutefois pas sur des mécanismes et procédures légitimes qui pourraient contrôler ces dernières. Il maintient plutôt son attention sur les conditions qui permettraient d'obtenir le consensus et les applique à un scénario hypothétique (une expérience de pensée, un procédé de représentation). À partir de ce scénario, on pourrait évaluer si les règles sont susceptibles de faire l'objet d'un consensus par recoupement, c'est-à-dire d'un « accord et consentement du plus grand nombre, de l'opinion publique »<sup>89</sup>, qui serait formé, comme l'écrit Rawls, « de toutes les doctrines raisonnables, mais opposées, qu'elles soient morales, philosophiques ou religieuses »<sup>90</sup>, à partir de raisons qui sont les leurs. Ces raisons seraient les

---

<sup>87</sup> Rawls, 2007 [1993] : 4.

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> Définition du terme « consensus » dans le *Larousse*, en ligne : <http://larousse.fr/dictionnaires/francais/consensus/18357?q=consensus#18253>.

<sup>90</sup> Rawls, 2007 [1993] : 39.

leurs dans la mesure où elles relèveraient bien de leurs propres convictions et non d'attitudes opportunistes (accroissement du pouvoir politique, consentement à des fins instrumentales, etc.). Cette condition est posée notamment parce que, pour Rawls, une société démocratique stable requerrait non seulement un consensus par recoupement, mais aussi des règles de la vie commune qui génèrent chez ses membres un sens de la justice suffisant et une adhésion (une obéissance raisonnée) à ces dernières.

En somme, la manière dont Rawls appréhende le pluralisme joue un rôle essentiel dans sa compréhension d'une société démocratique libérale qui peut se donner des règles de justice susceptibles de générer consensus et stabilité. À ce point où nous nous trouvons, je me contenterai de soulever l'idée que bien que l'approche de Rawls soit tout à fait cohérente et que l'on comprenne bien les raisons stratégiques qui le poussent à adopter ces bases, on voit aussi que le point de vue pratique idéal est celui des citoyens et citoyennes qui adhèrent à des doctrines raisonnables. C'est au sein de cet ensemble normatif, comprenant le pluralisme raisonnable comme condition du juste comme équité, qu'on voit poindre les limites théoriques au pluralisme que je m'apprête maintenant à approfondir.

## **1.2 Les limites inhérentes aux conditions d'un consensus**

Il est bien connu que Rawls a cherché à se distinguer de l'utilitarisme par sa conception de la justice comme équité. La conception de la justice qui découle de l'utilitarisme repose sur l'idée qu'on doit favoriser ce qui produit la plus grande utilité générale, quelque chose qui est le plus souvent défini en termes de la somme totale de bonheur, ou de la satisfaction des préférences du plus grand nombre de personnes, et ce, indépendamment du bien-être ou des

intérêts de chaque individu. Le problème pour Rawls est que le principe utilitariste autorise le sacrifice des intérêts d'une minorité afin de promouvoir l'utilité générale. La Deuxième Guerre mondiale, au cours de laquelle il sert entre 1943 et 1946, marque d'ailleurs par les horreurs auxquelles peut mener la suprématie d'une volonté, la négation des libertés, et influence sa foi religieuse et sa pensée politique<sup>91</sup>. En cherchant à éviter les écueils de l'utilitarisme, Rawls articule dans *Théorie de la justice* une variante des théories du contrat qui met l'accent sur la libre adhésion et la reconnaissance mutuelle qui lui permet de se démarquer sur le plan de la moralité politique<sup>92</sup>.

À partir du scénario hypothétique qu'il nous propose, les principes de justice sont, écrit Rawls, « les principes mêmes que des personnes libres et rationnelles, désireuses de favoriser leurs propres intérêts, et placées dans une position initiale d'égalité, accepteraient et qui, selon elles, définiraient les termes fondamentaux de leur association »<sup>93</sup>. Par cette caractérisation des principes, Rawls inscrit sa conception de la justice dans la tradition du contractualisme, qui conçoit l'État et les règles de la vie commune comme le fruit d'un pacte de la société civile. En contrepartie, certaines limites au pluralisme dérivent du rôle central attribué à l'accord contractuel. Ces dernières, comme je l'ai mentionné, s'appliquent particulièrement sur le plan épistémologique. Elles sont liées aux conditions de la connaissance recherchée (des règles de la vie commune qui répondent à des conditions spécifiées).

---

<sup>91</sup> Rawls 2014 [1991], 2010 [1997].

<sup>92</sup> Cook, *op. cit.*

<sup>93</sup> Rawls, 2009 [1971] : 37.



### 1.2.1 Contractualisme et consensus

Sur le plan méthodologique, le contractualisme évoque un procédé de représentation, ou l'idée d'un contrat déterminé abstraitement et hypothétiquement (non pratiquement). Plus précisément, une approche contractualiste est formée de deux composantes. La première est une idée de l'état (de nature) de l'être humain, avant qu'il ne soit engagé dans les liens sociaux et règles de la vie commune qui caractérisent une société. La deuxième composante est un contrat social présumé entre les membres de la société portant sur les règles qui doivent organiser les liens sociaux. Ce dernier est dit « originel », parce qu'il est établi hypothétiquement, avant même que ne soit effective l'organisation des liens sociaux. Selon le contractualisme, dans ce contrat ne sont admises que des règles qu'aucun des contractants ne pourrait raisonnablement rejeter<sup>94</sup>.

Un point important pour mieux comprendre comment procèdent les limites au pluralisme inhérentes à ce type de perspective est que dans une approche contractuelle, tel que le rapporte notamment Jean-Fabien Spitz, les règles de la vie commune retenues sont directement liées à une conception de l'état de nature. Cette conception nous indique les raisons qui mèneraient l'être humain à renoncer à son indépendance dans cet état, pour se soumettre aux règles de la conduite sociale<sup>95</sup>. Ces raisons ne reposent donc pas sur un simple constat de fait, mais impliquent un jugement normatif : l'être humain devrait établir certaines règles ou certains principes pour telles ou telles raisons, et ce, d'après cet état de nature que nous reconnaissons. Encore plus spécifiquement, les raisons qui mèneraient les contractants à adhérer librement aux règles de la

---

<sup>94</sup> Spitz, 2003.

<sup>95</sup> *Ibid.*

vie commune – ou à ne pas les rejeter – découlent de certaines capacités ou de certaines caractéristiques de l'être humain qui sont retenues ou priorisées au point de départ de la perspective.

Par exemple, Hobbes concevait les êtres humains dans l'état de nature comme des êtres égaux dans leurs mêmes « désirs et appétits », qui ne pourraient donc être comblés pour tous simultanément. Par conséquent, pour Hobbes, l'état de nature aurait conduit à un état de guerre « perpétuelle » de « tous contre tous »<sup>96</sup>. Dans le scénario hobbesien, c'est donc pour qu'il lui arrive « un plus grand bien », un « moindre mal », pour « être en sûreté, et de bien établir sa conservation propre », ou pour « prévenir les desseins de son prochain »<sup>97</sup>, que l'être humain renoncerait à son indépendance pour se soumettre aux règles de la conduite sociale.

Contrairement à ce qu'on retrouve chez Hobbes, pour Locke l'être humain dans l'état de nature était doté d'une morale naturelle<sup>98</sup>. De même, pour Rousseau l'être humain y était bon, ou du moins pas « naturellement ennemi »<sup>99</sup>. Or, pour ces deux derniers, ces caractéristiques morales reconnues dans l'état de nature ne pouvaient s'accomplir que par des conventions sociales qui remplaceraient l'instinct de l'être humain par son sens de la justice. Si pour Locke l'organisation des liens sociaux représentait la garantie de réalisation de la moralité naturelle, c'était pour Rousseau l'occasion de son épanouissement.

---

<sup>96</sup> Hobbes, 1982 [1642] : 99.

<sup>97</sup> *Ibid.*: 140.

<sup>98</sup> Locke, 1984 [1690].

<sup>99</sup> Rousseau, 1992 [1762].

Rawls entend quant à lui porter la théorie du contrat à « un plus haut niveau d'abstraction »<sup>100</sup> en remplaçant la fiction historique par une expérience de pensée. Il propose alors d'imaginer un scénario hypothétique ayant certaines conditions spécifiées, où une personne, qui peut être vous ou moi, se présente en tant que contractant pour choisir les règles de la vie commune. Ce scénario est évidemment la position originelle sous le voile d'ignorance.

Comme Rawls en utilise l'image dans *Théorie de la justice*, la position originelle a pour but de concrétiser un « point archimédien »<sup>101</sup>. David Gauthier a rapporté qu'Archimède, à qui on doit le « point archimédien », soutenait qu'il pouvait « déplacer la terre à la condition de posséder un levier suffisamment long et un point d'appui »<sup>102</sup>. Dans la théorie morale, comme le formule Gauthier, « le point archimédien est la position qu'un individu doit occuper s'il veut que ses décisions possèdent la force morale nécessaire pour gouverner le monde moral. C'est le point à partir duquel il a la capacité de façonner la société. »<sup>103</sup> Plus proprement, dans le scénario hypothétique rawlsien, il vise à rendre le résultat de la délibération généralisable à toute personne morale soumise aux mêmes conditions<sup>104</sup>.

---

<sup>100</sup> Rawls, 2009 [1971] : 29.

<sup>101</sup> *Ibid.* : 302.

<sup>102</sup> Gauthier (2000 [1986] : 289). Gauthier a développé un contractualisme d'inspiration hobbesienne dans *Morals by Agreement*, publié en 1986. Par sa perspective, Gauthier a adressé certaines critiques à la tradition kantienne, dans laquelle Rawls s'inscrit, qui chercherait à universaliser les raisons *morales* de la personne humaine pour fonder l'accord contractuel, au profit d'un contractualisme d'inspiration hobbesienne qui s'appuie sur la rationalité et la satisfaction des intérêts amoraux des individus. Son contractualisme ne présupposerait donc d'aucune qualité morale dans l'état de nature (*Ibid.* : 5-27).

<sup>103</sup> *Ibid.* : 289.

<sup>104</sup> Il faut noter ici des changements dans les ambitions de Rawls ultérieurement à *Théorie de la justice*, passant, comme le rapporte Catherine Audard, d'une « ambition universaliste » à une conception « seulement politique » (Audard : 1993 : 204). Je reviendrai sur cette restriction au politique au cours de la prochaine section (1.3), mais je pourrais résumer en disant qu'elle est ainsi restreinte « aux idées caractéristiques de *notre* tradition démocratique » (*ibid.*) et donc propres à ce contexte spécifique.

## **Le choix sous les conditions du voile d'ignorance**

Les conditions qui s'appliquent à la position originelle sont particulièrement intéressantes pour comprendre les limites théoriques au pluralisme qui sont impliquées par l'approche théorique rawlsienne. Celles-ci visent d'abord à résoudre un problème que pose le pluralisme dans une société démocratique libérale : des institutions démocratiques qui favorisent les libertés individuelles génèrent des convictions diversifiées et, en raison du pluralisme au sein de telles institutions, aucune des doctrines compréhensives n'est, précise Rawls, « l'objet de l'adhésion de l'ensemble des citoyens »<sup>105</sup>. Un choix consensuel ne pourrait donc, pour Rawls, s'appuyer sur l'une de ces doctrines et ce n'est qu'en les mettant de côté qu'il serait possible de présumer d'un accord sur des règles de la vie commune qu'aucun des contractants ne pourrait raisonnablement rejeter<sup>106</sup>.

Une première manière dont il faut voir l'accord comme indépendant des doctrines compréhensives – la seconde viendra plus loin au cours de la prochaine section (1.3) –, réside dans l'idée que le choix des règles de la vie commune ne peut s'appuyer sur une doctrine compréhensive quant aux raisons justificatrices évoquées. Bien que de telles raisons qui relèvent des doctrines compréhensives existent dans les faits pour chacun d'entre nous, elles ne doivent pas proprement être celles qui plaident en faveur des règles retenues dans le contrat. C'est un

---

<sup>105</sup> Rawls, 2007 [1993] : 4.

<sup>106</sup> On note d'ailleurs que de ce fait le scénario originel n'est pas entièrement situé antérieurement à toute conception de l'organisation des liens sociaux, contrairement aux approches classiques du contrat. Il situe déjà la personne dans le contexte d'institutions libres et fait appel à la culture publique d'une société démocratique libérale. C'est un point sur lequel je reviendrai au cours de la prochaine section (1.3). Pour le moment, nous retiendrons que pour en arriver à un choix consensuel dans ce contexte, la situation hypothétique doit être indépendante des doctrines compréhensives.

point qui distingue sa perspective sur le plan épistémologique, selon Rawls, en tant que perspective « antiperfectionniste ».

Dans une telle approche, les raisons qui permettent de justifier le choix relèvent, non d'une conception du bien (une doctrine compréhensive), mais d'une conception du juste : les conditions justes de l'accord résumées dans ce cas-ci par l'idée d'équité. Par opposition, comme l'ont formulé André Berten et ses collaborateurs, dans une approche « perfectionniste », les raisons justificatrices correspondent « à une conception particulière du bien »<sup>107</sup>. Dans ce dernier cas, les règles de la vie commune s'appuient directement sur l'idée du bien qui nous dit ce que les individus ont le devoir et le pouvoir de réaliser et l'accord n'est donc pas indépendant de toute doctrine compréhensive.

Cette priorité accordée au juste dans l'approche rawlsienne est aussi ce qui en fait un libéralisme dit « procédural ». Contre l'une des principales critiques à l'utilitarisme, les tenants du libéralisme procédural cherchent à mettre l'accent sur la distinction entre les personnes, en termes par exemple de talents naturels, de positions sociales ou encore d'intérêts tout simplement – ce dont ne tient pas compte l'idée de satisfaction des préférences du plus grand nombre de personnes, indépendamment du bien-être ou des intérêts de chaque individu. Pour tenir compte de ces différences dans la répartition des ressources et des libertés, le libéralisme procédural recourt à une base égalitaire minimale pour tous, ou à des conditions d'égalité de base spécifiées – base égalitaire sur laquelle les tenants du libéralisme procédural peuvent par ailleurs diverger<sup>108</sup>. Dans une telle perspective, on est donc amené à accorder la priorité à certains

---

<sup>107</sup> Berten et coll., 1997 : 30.

<sup>108</sup> Par exemple, si comme l'avance Rawls les talents naturels ne doivent pas peser dans la balance égalitaire – ce sont des caractéristiques contingentes sur lesquelles nous n'avons aucun pouvoir –, pour Dworkin la répartition doit demeurer sensible à la personnalité de l'individu qui influence ses choix. C'est-à-dire que l'individu peut,

droits sur le bien commun ou, selon l'expression de Ronald Dworkin, à « prendre les droits au sérieux »<sup>109</sup>.

Le libéralisme procédural a été développé par John Rawls, mais également, notamment, par Thomas Nagel, Ronald Dworkin et Thomas Scanlon. Bien que ces auteurs se distinguent sur certains points, ils se sont inscrits dans le libéralisme procédural et ont contribué au développement de cette approche qui dominera le projet libéral et la philosophie politique normative à partir des années 1970 – au moins dans son versant anglo-américain –, mais également à l'évolution des travaux de Rawls jusqu'à *Libéralisme politique*.

Mais revenons aux conditions qui s'appliquent à la position originelle, qui sont l'objet central de mon attention dans ce passage. Il faut ajouter que, pour s'assurer que le choix des règles de la vie commune ne s'appuie pas sur une doctrine compréhensive quant aux raisons justificatrices évoquées et qu'elles puissent ainsi faire consensus, Rawls spécifie certaines contraintes qui s'appliquent au scénario hypothétique – d'où l'idée d'un « voile d'ignorance ». D'abord, les individus sous le voile d'ignorance n'ont pas connaissance de leurs propres doctrines compréhensives. Mais ils n'ont pas connaissance non plus, par exemple, de leurs talents naturels, de la position qu'ils occupent au sein de la société, ou de la spécificité des rapports qu'ils entretiennent avec d'autres individus, ni non plus de leurs propres tendances

---

comme Dworkin en donne l'exemple, prioriser le loisir au travail, et ce type de facteur doit être pris en compte dans le choix des règles de la répartition. Bien qu'il reconnaisse que ce puisse être difficile à réaliser, il soutient néanmoins qu'on doive chercher à distinguer l'influence des choix effectués par les individus, qui doit peser dans le calcul des ressources allouées, de l'influence du « contexte arbitraire, tant objectif (la société et ses aléas) que subjectif (les talents, les capacités à produire ce pour quoi les autres sont disposés à payer) » (Dworkin, 2007 [2000] : 16).

<sup>109</sup> Dworkin, 1977.

psychologiques. Ce sont tous des éléments contingents qui peuvent varier dans le temps et ne pourraient pas plus servir de raisons justificatrices susceptibles de générer un consensus.

En outre, les individus sont imaginés dans la position originelle « mutuellement désintéressée »<sup>110</sup>. Pour Rawls, cela ne veut pas dire qu'ils soient considérés comme étant égoïstes de nature, comme on pourrait par exemple le penser chez Hobbes. Cela veut dire qu'on les imagine, précise-t-il, « comme ne s'intéressant pas aux intérêts des autres »<sup>111</sup>. La raison d'être de cette condition est simple. Pour Rawls, c'est tout simplement un moyen de s'assurer que les règles de la vie commune retenues dans le scénario hypothétique puissent être acceptées par tout contractant placé dans cette position, sans exiger davantage que la satisfaction de ses propres intérêts. Il se distingue d'ailleurs toujours par-là de l'utilitarisme qui exigerait bien plus en demandant à l'individu d'aller dans le sens de la satisfaction des intérêts du plus grand nombre de personnes, indépendamment de ses propres intérêts – ce qui exigerait une forme d'altruisme.

Une fois que ces conditions du voile d'ignorance sont spécifiées, il reste à voir sur quoi repose la connaissance des règles de la vie commune. C'est là qu'intervient la conception de la personne (de l'être humain dans l'état de nature). Dans le scénario rawlsien, toute personne est considérée comme une personne morale qui a la faculté d'être rationnelle et raisonnable. En d'autres mots, tous les contractants sont dotés de ces caractéristiques qu'ils ont en commun.

Plus spécifiquement, de considérer la personne rationnelle c'est d'abord, dans le scénario hypothétique, de l'appréhender comme étant dotée de la simple capacité « d'employer les moyens les plus efficaces pour atteindre des fins données »<sup>112</sup>. C'est aussi éventuellement, dans

---

<sup>110</sup> Rawls, 2009 [1971] : 40.

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> *Ibid.*

la vie quotidienne, de lui reconnaître la capacité d'avoir son propre système de fins qu'elle est en mesure de réviser. Elle est capable d'employer les moyens les plus efficaces pour atteindre ses propres fins<sup>113</sup>, de « poursuivre rationnellement » sa propre conception d'une vie qui vaut la peine d'être vécue<sup>114</sup>.

De considérer la personne raisonnable ensuite, c'est de l'envisager comme un membre de la société « qui [peut] coopérer en vue de l'avantage mutuel et pas seulement comme des individus rationnels qui ont des désirs et des buts à satisfaire »<sup>115</sup>. La personne raisonnable a la faculté morale, écrit Rawls :

[...] de former un sens de la justice (la capacité de respecter les termes équitables de la coopération et donc d'être raisonnable) [...]. De façon plus précise, être capable d'un sens de la justice, c'est être capable de comprendre, d'appliquer et normalement d'être mû par un désir efficace d'agir à partir des principes de justice (et pas simplement en accord avec eux) en tant que termes équitables de la coopération sociale.<sup>116</sup>

En bout de course, dans la perspective contractualiste rawlsienne, si la personne morale renonce à son indépendance dans le scénario hypothétique, c'est parce que l'exercice de ces deux facultés (incluant la recherche de son propre bien) n'est assuré que dans le contexte d'un système de coopération. Rawls avance que « [...] le bien-être de chacun dépend d'un système de coopération sans lequel nul ne saurait avoir une existence satisfaisante »<sup>117</sup>. Il se distancie ainsi

---

<sup>113</sup> Pour une distinction entre l'autonomie rationnelle (la simple capacité « d'employer les moyens les plus efficaces pour atteindre des fins données »), exposée ci-dessus et s'appliquant à la position originelle sous le voile d'ignorance, et l'autonomie complète, « celle des citoyens dans la vie quotidienne, ayant une certaine vision d'eux-mêmes, défendant et appliquant les principes premiers de justice sur lesquels ils se sont mis d'accord » (Rawls, 1993d [1980] : 81), voir la première partie du texte portant sur « Le constructivisme kantien dans la théorie morale » (*Ibid.* : 73-100).

<sup>114</sup> Rawls, 2009 [1971] : 168.

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> *Ibid.* : 41.



de la vision de Hobbes, en appréhendant la personne comme étant dotée des deux facultés morales dans l'état de nature, y compris un certain sens de la justice *via* la faculté du raisonnable. On pourrait aussi dire qu'il se rapproche de celles de Locke et de Rousseau, en ce sens que l'organisation des liens sociaux y représente une occasion de gain sur le plan moral ; « une existence satisfaisante » d'un point de vue moral – c'est bien celui de la personne morale. Bien que Rawls remplace la fiction historique par l'expérience de pensée, l'interprétation de l'état de nature y est toujours liée aux raisons qui mèneraient l'être humain à renoncer à son indépendance pour se soumettre aux règles de la conduite sociale.

### **1.2.2 Conception de la personne et qualité de l'existence recherchée : Critiques des limites sur le plan épistémologique**

Je rappelle que la portée épistémologique des limites qui se posent au pluralisme dans la proposition idéale rawlsienne relève principalement du premier défi relevé par Gaus et Courtland, soit celui de la transition qui doit être effectuée entre la priorité qui est accordée à la libre adhésion aux règles de la vie commune et l'idée d'un consensus présumé autour de celles-ci. Ce défi consiste à demander comment on peut arriver à la connaissance de règles qui rempliraient ces conditions. En recourant au contractualisme, Rawls met l'accent sur l'accord recherché, ainsi que sur les caractéristiques communes aux contractants qui le permettraient.

Un point essentiel concernant des limites théoriques impliquées à ce niveau réside dans l'idée que la conception de l'état de nature, qui inclut une conception de la personne, comprend des potentialités de la personne qui sont spécifiées et priorisées parmi plusieurs possibilités ; dans le cas qui nous occupe, le rationnel et le raisonnable. Ces deux facultés représentent une

base à partir de laquelle on peut considérer les individus comme ayant des intérêts semblables<sup>118</sup> et permettant d'imaginer l'accord sur ce dont je parlerai en termes de la qualité de l'existence recherchée. Elle représente une condition sous laquelle tous ces individus auraient des jugements normatifs semblables sur cette question. En contrepartie, deux types de limites en découlent.

Premièrement, toute personne qui ne remplirait pas cette condition, parce qu'elle ne serait pas dotée de l'une ou l'autre faculté, serait exclue de l'accord sur ces jugements normatifs, mais également de la communauté morale et politique représentée par cet accord<sup>119</sup>. Elle ne serait tout simplement pas une contractante. Tout comme Cook le soulignait<sup>120</sup>, on compte déjà parmi les exclus au contrat les enfants et les personnes gravement handicapées, mais nous verrons sous peu que cela peut prendre des formes qui s'appliquent à des catégories beaucoup plus larges, principalement en raison du deuxième type de limite que je m'apprête à exposer.

Deuxièmement donc, dans une telle perspective, la qualité de l'existence recherchée dépend d'abord des facultés spécifiées : si la personne morale renonce à son indépendance dans le scénario hypothétique rawlsien, c'est parce que l'exercice des deux facultés spécifiées n'est assuré que dans le contexte d'un système équitable de coopération. Par conséquent, des limites s'appliquent aussi à la prise en compte d'autres facteurs susceptibles d'influencer la qualité de

---

<sup>118</sup> Nagel parlera d'un « plus petit dénominateur commun » (1975 [1973] : 7, ma traduction). J'y reviendrai.

<sup>119</sup> Je mettrai de côté la question de savoir si d'autres espèces qui ne seraient pas dotées du statut de personne devraient être incluses à la communauté morale et politique. Certains ont développé des perspectives éthiques et politiques allant en ce sens. C'est notamment le cas de Peter Singer (1997), ainsi que Will Kymlicka et Sue Donaldson (2016 [2011]).

<sup>120</sup> J'ai fait référence à cette critique de Cook (2015) à la p.30.

l'existence recherchée pour certaines personnes, et ce, qu'elles soient dotées ou non des deux facultés spécifiées.

De nombreuses critiques ont mis en relief ces deux types de limites. On en retrouve au sein même du libéralisme procédural, comme chez certains de ses opposants. C'est notamment le cas dans le débat bien connu entre les camps libéral et communautarien. Ce débat s'est installé en réaction à la publication de *Théorie de la justice* et a atteint son apogée au cours de la décennie 1980<sup>121</sup>. Du côté communautarien, on réfère généralement aux noms de Charles Taylor<sup>122</sup>, Michael Sandel, Michael Walzer et Alasdair MacIntyre. Bien que ces derniers reconnaissent certaines idées de base qu'ils partagent en commun, on ne pourrait dire qu'ils aient trouvé juste l'idée d'être associés à la promotion d'un communautarisme et ont pris leur distance vis-à-vis de l'appellation<sup>123</sup>. Ce courant « communautarien » se distingue en effet de celui des années 1960, qui s'inspirait des travaux de Marx. Il s'appuie plutôt sur la pensée d'Aristote, en mettant l'accent sur l'idée qu'on ne peut définir notre identité indépendamment des liens qui nous engagent dans une communauté et nous amènent à poursuivre des biens en commun, ainsi que sur la critique hégélienne de l'individu désincarnée ou anhistorique qu'on retrouve dans l'éthique kantienne<sup>124</sup>. Bien que le débat entre libéraux et communautariens se soit aujourd'hui apaisé, peut-être en raison des modifications qu'a apportées Rawls à son approche au cours des

---

<sup>121</sup> Stephen Mulhall et Adam Swift (1996) avancent dans un ouvrage portant sur ce débat que ce serait la publication de l'ouvrage de Michael Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice* (1998 [1982]), qui aurait lancé le débat entre libéraux et communautariens.

<sup>122</sup> Ceci bien que Taylor s'appuie aujourd'hui grandement sur l'idée de consensus par recoupement développé par Rawls et qu'il propose un libéralisme très près de ce dernier. Sur l'évolution de la pensée de Taylor, de sa position communautarienne au libéralisme politique actuel, voir Bernard Gagnon (2012).

<sup>123</sup> Bell, 1993, 2016 ; Berten et coll., 1997 ; Mulhall et Swift, 1996. Dans *Communitarianism and its Critics*, Daniel Bell expose bien la manière dont chacun de ces auteurs s'est positionné par rapport à « l'étiquette » communautarienne (Bell, 1993 : 4 n. 14).

<sup>124</sup> Gutmann (1985); Mulhall et Swift (1996).

années<sup>125</sup>, il est toujours pertinent pour mieux comprendre le rapport entre certains aspects méthodologiques et les limites théoriques présumées au pluralisme au sein des différentes approches.

L'un des signes qui met en relief les limites liées à l'idée que la qualité de l'existence recherchée dépend de la conception de la personne, réside dans certains biais potentiels qui ont été relevés dans les principes de justice auxquels arrive Rawls à partir de son scénario originel, et particulièrement le deuxième qu'on connaît sous l'appellation « principe de différence » : « Les inégalités sociales et économiques doivent satisfaire à deux conditions : elles doivent être liées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, dans des conditions d'égalité équitable des chances, et *elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus désavantagés de la société.* »<sup>126</sup> Par ces biais soulignés, ce n'est pas tant le deuxième principe en tant que tel qui fut critiqué, mais plutôt les conditions du choix dans la position originelle et plus spécifiquement les facultés isolées dans la position du choix qui sont requises à l'accord contractuel sur la connaissance recherchée.

Benjamin Barber a par exemple fait appel à l'idée d'un biais introduit par les conditions du choix en pointant certaines caractéristiques psychologiques de la personne humaine qui

---

<sup>125</sup> Pour certains, Rawls a d'ailleurs apporté certaines modifications afin de mieux répondre à la critique communautarienne. C'est notamment l'avis de Mulhall et Swift (1996). D'autres estiment plutôt qu'après une transition de l'utilitarisme à un courant kantien et à une philosophie politique normative plus substantielle, nous aurions assisté à un retour de la critique hégélienne de Kant – « une abstraction vide en face d'un sujet inconnaissable » (Reboul, 1975 : 86) – notamment au sein de la critique du libéralisme procédural. Or, Rawls aurait aussi appris de ces différents courants de pensée. Bref, ces modifications apportées par Rawls auraient en ce sens été intégrées indépendamment de la critique communautarienne. C'est notamment l'avis de Simon Caney (1992 : 289).

<sup>126</sup> Rawls, [1993] : 29-30. J'ai mis l'accent (italique) sur la partie du principe de différence qui préoccupe ce type de critiques sur le plan théorique. Je souligne que certaines modifications aux deux principes de justice retenus par Rawls ont été apportées entre *Théorie de la justice* et *Libéralisme politique*. Ce n'est donc pas cette version citée, la plus achevée, qui fut critiquée au début des années 1970. Cela ne change toutefois pas l'esprit des critiques abordées.

seraient associées au principe de différence<sup>127</sup>. Selon Barber, si Rawls en arrive à ce dernier dans les conditions spécifiées, c'est qu'il présuppose à même sa conception de la personne que cette dernière est :

[...] réticente à entrer dans une situation qui promet le succès parce qu'elle promet aussi l'échec, réticente à risquer de gagner parce qu'elle se sent condamnée à perdre, prête au pire parce qu'elle ne peut imaginer le meilleur, satisfaite par la sécurité et l'idée que sa situation ne sera pas pire que celle d'aucun autre, parce qu'elle n'ose pas risquer la liberté et la possibilité d'être mieux – tout ça sous le couvert de la rationalité.<sup>128</sup>

Barber soulignait ainsi que la personne dans la position originelle serait aussi dotée d'un « tempérament conservateur », ou prudent, faisant fi de ceux aimant naturellement prendre des risques.

Les tendances psychologiques ont d'ailleurs été ajoutées au voile d'ignorance par Rawls ultérieurement à *Théorie de la justice* – éliminant de ce fait l'idée d'un biais. Toutefois, ni le fait d'ajouter les tendances psychologiques au voile d'ignorance, ni la précision qu'apporte Rawls quant au fait que les principes de justice qu'il propose en sont certains parmi d'autres possibles<sup>129</sup> n'évitent entièrement ce que soulève la critique de Barber. En effet, cette critique

---

<sup>127</sup> Barber poursuivait ses études aux cycles supérieurs à Harvard au moment même où Rawls y devenait professeur. Barber s'est inscrit dans la critique républicaine du libéralisme procédural et a défendu une forme de républicanisme civique ; républicanisme civique qu'on associe aussi au camp communautarien. Barber accordera une grande importance à la participation politique des citoyens et citoyennes dans la stabilité de la société, mais aussi dans l'épanouissement humain qui dépend de la poursuite d'un bien-être collectif. Mais surtout, pour Barber, la promotion de notre bien-être collectif requiert qu'on cultive chez les citoyens et citoyennes une volonté de sacrifier certains intérêts personnels pour le bien commun ; rendant le bon gouvernement dépendant de vertus civiques partagées (Barber, 1984, 1992 ; Dovi, 2017 ; Crittenden et Levine, 2016). On pourrait dire d'une certaine manière que le raisonnable, qui relève de la conception de la personne chez Rawls et est isolé sous le voile d'ignorance, est dépendant de l'éducation civique pour Barber.

<sup>128</sup> Barber, 1975 : 299, ma traduction.

<sup>129</sup> Il s'agit d'une proposition idéale, comme je l'ai précisé en introduction de ce chapitre quant au point de vue pratique idéal (la position originelle sous le voile d'ignorance). Tout comme le point de vue pratique, le résultat qui en est issu est une proposition idéale.

souligne que le résultat auquel arrive Rawls ne tient pas compte des différentes tendances psychologiques de la personne quant à la qualité de l'existence recherchée.

Le fait d'ajouter les tendances psychologiques à la position originelle permet bien d'assurer que sous le voile d'ignorance, telle que le veut Rawls, la personne exerce son choix sur la base du rationnel et du raisonnable, plutôt que sur la base de ses propres caractéristiques contingentes ou convictions qui différencient les citoyens et citoyennes. Rawls positionne et priorise ainsi les conditions d'un consensus. En contrepartie, cette position se traduit aussi par certaines limites ; dans l'exemple de Barber, bien concrètement, sur les tendances psychologiques priorisées, ainsi que sur le type d'existence qui lui est lié.

En faisant un parallèle avec ce qu'avance Barber, on pourrait aussi relever qu'en faisant reposer le choix en premier lieu sur le rationnel et en l'isolant d'autres facteurs susceptibles d'interférer, la position originelle ne tient pas compte des différents modes d'accès auxquels recourt la personne pour connaître ses raisons d'agir et accéder à ses propres croyances morales, qui influencent aussi dans les faits la qualité de l'existence recherchée. Par conséquent, une limite s'appliquerait dans le même sens sous le voile d'ignorance aux modes d'accès au savoir et à la valeur, qui permettent à la personne non seulement d'avoir une idée implicite de ses raisons d'agir et des croyances morales auxquelles elle adhère, mais aussi de ce qui la mène à l'obligation ou à la motivation à agir d'une manière plutôt qu'une autre.

Pour Robert Nozick, bien que ce type de caractéristiques – les tendances psychologiques, auxquelles on pourrait ajouter les talents naturels, les croyances ou les modes d'accès à la valeur par exemple – avec lesquelles un individu entre dans le monde soient arbitraires, le fait d'en

priver l'individu réduirait sa capacité à exercer sa rationalité et son autonomie<sup>130</sup>. Nozick écrit par exemple à ce sujet :

Cette forme d'argumentation peut bloquer avec succès l'introduction des choix et actions autonomes d'une personne (et leurs résultats) en attribuant en totalité *tout* ce qui a quelque valeur chez elle à certaines sortes de facteurs « extérieurs ». Ainsi dénigrer l'autonomie d'une personne et lui nier la responsabilité première de ses actions, c'est une voie douteuse pour une théorie qui souhaite par ailleurs conforter la dignité et le respect de soi des êtres humains ; en particulier, pour une théorie qui se fonde à ce point (y compris une théorie du bien) sur le choix des personnes.<sup>131</sup>

Comme je l'annonçais, on voit par ces exemples bien concrètement de quelle manière les potentialités de la personne spécifiée et priorisée à même la position originelle impliquent des limites quant à la qualité de l'existence recherchée qui s'applique à des catégories larges – voire à l'ensemble de la communauté morale politique – avec toutes les exclusions potentielles qui sont susceptibles d'en découler. Par ailleurs, comme le veut Rawls, le voile d'ignorance confère à la situation de choix une certaine objectivité comprise, écrit-il, « comme un point de vue social correctement construit et acceptable pour tous »<sup>132</sup> – dans la mesure où tous les membres de la communauté morale politique sont dotés des deux facultés morales de la personne.

### **Au sein du libéralisme procédural**

Nagel s'est aussi intéressé à l'articulation de la perspective particulière d'une personne avec une perspective objective sur le monde, ou à cette idée, à laquelle se prête Rawls, de penser

---

<sup>130</sup> Nozick devenait professeur à Harvard en 1969 et était donc collègue de Rawls, qui lui y était depuis 1964, au moment où il publiait *Théorie de la justice*. Nozick s'est fait connaître pour *Anarchie, État et Utopie* (2016 [1974]) et défend alors une position libertarienne basée sur les droits, ainsi qu'une conception robuste de l'État minimal dont les activités doivent être restreintes aux droits de vie, de liberté, de propriété et de contrat (Mack, 2015).

<sup>131</sup> Nozick, 2016 [1974] : 265.

<sup>132</sup> Rawls, 1993d [1980] : 78.

le point de vue de la personne du personnel à l'impersonnel<sup>133</sup>. Pour Nagel, d'abord, en tant qu'être humain ayant des capacités et un accès limité au monde, il serait tout simplement impossible de « sortir complètement de soi-même »<sup>134</sup> pour atteindre un point de vue complètement objectif, au sens où il serait dénué de toute perspective subjective. Aussi, selon ce dernier, certaines idées sur le monde ne pourraient être adéquatement comprises à partir d'un point de vue qui serait strictement objectif. Et de chercher à y parvenir mènerait inévitablement, ajoute-t-il, « à de fausses réductions ou à la négation pure et simple que certains phénomènes manifestement réels existent »<sup>135</sup>.

Comment cette dernière idée se traduit-elle concrètement ? D'autres ont fait ce type de remarque en fournissant des exemples spécifiques. H. L. A. Hart soutenait par exemple que ce qui nous conduit à avoir une préférence pour un type de liberté en particulier, ce qui nous permet de les hiérarchiser les uns par rapport aux autres, est que les avantages qu'un type de liberté représente pour nous dépassent les désavantages qu'occasionne son exercice par autrui. Et ces avantages et désavantages, précisait Hart, correspondraient à des intérêts bien pratiques qui ne pourraient donc être mesurés sous le voile d'ignorance<sup>136</sup>. Ainsi, on ne pourrait tout simplement pas, selon Hart, choisir des règles de justice en l'absence de ces derniers parce que, sans eux, nous sommes départis des éléments nous permettant de faire des choix dans ce domaine.

---

<sup>133</sup> Nagel (1986; 1974). Nagel fut l'étudiant de Rawls. Sa thèse, *The Possibility of Altruism* publiée en 1970, fut d'ailleurs supervisée par ce dernier et on peut parler d'une influence réciproque entre les deux (Thomas, 2009), comme l'appuient les nombreuses références à Nagel dans *Libéralisme politique*.

<sup>134</sup> Nagel, 1986 : 6, ma traduction.

<sup>135</sup> *Ibid.* : 7, ma traduction.

<sup>136</sup> Hart, 1975 [1973]. On connaît Hart pour sa grande influence dans les développements du positivisme légal contemporain, ainsi que sa défense du fondement de l'autorité du système légal dans les normes et pratiques sociales. Hart, qui a enseigné à Oxford de 1952 à 1969, fut le professeur de nombre d'auteurs évoqués dans ce chapitre, parmi lesquels Rawls, Brian Barry, Raz, Scanlon et Dworkin – ce dernier le succèdera d'ailleurs à la Chaire de Jurisprudence en 1969 (Foisneau et Munoz-Dardé, 2014 : 73 n. 23 ; Green, 2018 ; Panaccio, 2007).



Rappelant cette remarque de Hart, Dworkin soulignait dans un texte publié en 1975 qu'en isolant la conception de la personne de la sorte sous le voile d'ignorance, Rawls limite aussi les intérêts qui sont pris en compte à ceux qui sont « antérieurs » aux événements. Or, ce que Dworkin mettait par-là en évidence est que les intérêts antérieurs aux événements ne sont pas nécessairement les plus importants pour les individus dans les circonstances de la réalité<sup>137</sup>.

### **Du côté communautarien**

Sandel a dans le même sens fait remarquer que ce qui est bien (la qualité de l'existence) n'est pas toujours l'objet du choix rationnel<sup>138</sup>. La critique communautarienne a d'ailleurs également mis l'accent sur les limites qui se posent à la qualité de l'existence recherchée à travers les facultés priorisées dans la conception de la personne isolées sous le voile d'ignorance. C'est particulièrement le cas de Sandel et de Taylor qui ont critiqué le point de vue évaluatif sur la personne que présuppose l'approche rawlsienne.

Taylor a par exemple soutenu que le rôle accordé à la conception de la personne dans ce type d'approche représente « un point de vue sur la nature et la condition humaine »<sup>139</sup>, qui priorise certaines capacités de la personne parmi un « grand nombre de conceptions différentes des capacités caractéristiquement humaines »<sup>140</sup>. Taylor parlera en ce sens d'une « position ontologique » adoptée au point de départ de la démarche, qui concerne, écrit-il, « les facteurs que vous invoquez pour rendre compte de la vie sociale »<sup>141</sup>. En d'autres mots, cette position,

---

<sup>137</sup> Dworkin, 1975 [1973].

<sup>138</sup> Berten et coll., 1997 : 35.

<sup>139</sup> Taylor, 1992 [1979] : 32, ma traduction.

<sup>140</sup> *Ibid.* : 34, ma traduction.

<sup>141</sup> Taylor, 1997 [1989] : 87.

précise Taylor, structure « le champ des possibilités »<sup>142</sup> quant aux consignes morales que nous sommes susceptibles d'adopter.

Aussi, Rawls appartiendrait à un groupe de théoriciens, écrit Taylor, qui croient que « dans l'ordre des explications, vous pouvez et devez rendre compte des actions, structures et conditions sociales en termes de propriétés des individus qui les constituent »<sup>143</sup>. On voit bien cette description que fait Taylor dans l'idée, dont j'ai traité plus tôt, que l'interprétation de l'état de nature est liée aux raisons qui mèneraient l'être humain à renoncer à son indépendance pour se soumettre aux règles de la conduite sociale.

Sandel parlera lui d'une « anthropologie philosophique »<sup>144</sup> à la base de l'approche rawlsienne. Une anthropologie philosophique, écrit-il, « est philosophique au sens où nous y parviendrons de manière réflexive et non par le biais de généralisations empiriques : et il s'agit d'une anthropologie au sens où elle porte sur la nature du sujet humain dans les différentes formes possibles de son identité »<sup>145</sup>.

Cette conception du sujet humain, adoptée au point de départ, est bien entendu celle de la personne morale rationnelle et raisonnable. Elle fait du sujet une personne libre et capable de faire ses propres choix concernant les biens à favoriser. Dans la position originelle, la personne est aussi mutuellement désintéressée et abstraite de ses propres convictions et des contingences du contexte dans lequel elle s'inscrit<sup>146</sup>. Le libéralisme procédural de Rawls pose ainsi, au point

---

<sup>142</sup> *Ibid.* : 90.

<sup>143</sup> *Ibid.* : 88.

<sup>144</sup> Sandel, 1998 [1982], 1997 [1984].

<sup>145</sup> Sandel, 1998 [1982]: 87-88.

<sup>146</sup> Attention ici, comme je l'ai posé plus tôt (p. 48), elle est abstraite d'éléments tels que la valeur accordée à ses talents naturels, la position qu'elle occupe au sein de la société, la spécificité des rapports qu'il entretient avec

de départ, la personne morale capable d'une décision rationnelle « antécédente à ses propres fins », comme l'a formulé Sandel<sup>147</sup>, ou « capable de choisir souverainement les fins et les valeurs qui orientent son existence », comme l'ont formulé Berten et ses collaborateurs<sup>148</sup>. Sandel écrit :

L'antériorité du moi par rapport à ses fins signifie que je ne suis pas seulement le réceptacle passif d'un amas de finalités, d'attributs et de projets suscités en moi par l'expérience, que je ne suis pas seulement le produit de la variation des circonstances, mais que je suis toujours, de manière irréductible, un agent doué de volonté, que je me distingue de mon environnement, et que je suis capable de choix.<sup>149</sup>

Sandel a qualifié ce type d'approche du bien de « volontariste ». De là, il a aussi détaillé l'impact des conditions posées dans la position originelle sur le choix de la personne, que Nozick, je le rappelle, a lui décrit comme une limite à l'exercice de la rationalité et de l'autonomie. Si le point de vue volontariste semble d'abord refléter une plus grande liberté par le rôle attribué à l'exercice de la volonté, pose Sandel, il présuppose toutefois une définition spécifiée de la personne et de son identité fondamentale antécédente à ses fins. Par conséquent, cette définition, que nous voyons bien concrétisée sous le voile d'ignorance, est donnée de manière « non réflexive », pour la personne dans cette position, avant même son choix. Dans un tel cas, écrit Sandel, « [l]es frontières du moi sont fixées et, à l'intérieur de ces frontières, tout est transparent. La question morale pertinente n'est pas "Qui suis-je ?" (car la réponse à cette question est donnée d'avance), mais plutôt "Quelles fins vais-je choisir ?" »<sup>150</sup>, qui s'adresse alors à la volonté.

---

d'autres individus ou ses tendances psychologiques. Certaines informations concernant le type de société lui sont par ailleurs données dans la position originelle. J'y viendrai au cours de la prochaine section (1.3).

<sup>147</sup> Sandel, 1997 [1984].

<sup>148</sup> Berten et coll., 1997 : 5.

<sup>149</sup> Sandel, 1998 [1982] : 47.

<sup>150</sup> *Ibid.* : 99.

Par opposition à l'approche « volontariste » du bien qu'on retrouve dans la perspective rawlsienne, Sandel a ainsi défendu une approche « cognitive » du bien selon laquelle les valeurs et les fins sont d'abord constitutives de l'identité<sup>151</sup>. Il écrit : « Ici, les frontières du moi ne sont pas des lignes fixes, mais des possibilités ; leurs contours ne sont pas évidents, mais au moins en partie non tracés »<sup>152</sup>. Pour Sandel donc, ce serait une erreur que de chercher à appréhender le choix de la personne en faisant entièrement abstraction de ses valeurs et de ses fins.

Un argument similaire a été avancé par MacIntyre, selon lequel on ne peut comprendre nos valeurs, nos fins, comme notre adhésion aux règles qui régissent la vie en commun, qu'en les regardant au sein d'une « narration ». Cette narration implique aussi d'autres personnes et une communauté qui conditionnent ses circonstances et son arrière-plan<sup>153</sup>. En somme, l'individualisme désengagé au centre du projet libéral a été considéré par les communautariens comme artificiel, voire impossible. Selon ces derniers, l'individualisme désengagé au centre du projet libéral reflèterait une compréhension erronée de l'adhésion aux biens, aux valeurs, ainsi qu'aux règles de la vie commune, mais également de la manière dont nous pouvons y accéder.

Si nous ne pouvons cependant plus aujourd'hui reconnaître dans sa démarche idéale – comme globale – un universalisme complètement abstrait et anhistorique, en raison du poids qu'a acquis, de *Théorie de la justice* jusqu'à *Libéralisme politique*, la méthode de l'équilibre réfléchi, et avec elle la culture publique de la société<sup>154</sup>, cette critique communautarienne nous

---

<sup>151</sup> *Ibid.* : 100-101.

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> MacIntyre (2006 [1981]), Avineri et De-Shalit (1992).

<sup>154</sup> Ce serait en effet un diagnostic erroné vu les changements dans les ambitions de Rawls que j'ai évoqués plus tôt. Voir p. 17, n. 37. Jocelyn Maclure souligne ce rôle de la méthode de l'équilibre réfléchi et du diagnostic erroné qui peut découler d'une mauvaise appréciation de ce dernier (Maclure, 2012). J'aborderai la méthode de l'équilibre réfléchi au cours du prochain chapitre.

renvoie toujours à certaines limites impliquées par le lien établi entre la conception de la personne, les conditions du choix et la qualité de l'existence recherchée ; d'où l'exclusion de multiples facteurs susceptibles d'influencer celle recherchée par certains.

Au-delà de semer le doute quant à la question de savoir si Rawls parvient à relever le pari qu'il se donne : un « point de vue social correctement construit et acceptable pour tous »<sup>155</sup>, les critiques vues au cours de ces dernières pages soulèvent certaines questions quant à la justesse des limites qui y sont impliquées. Pourquoi devrions-nous retenir cette perspective en dépit des limites qu'elle implique ? Et pourquoi celles-ci plutôt que d'autres ? Ou encore, qu'est-ce qui nous permet d'affirmer que les conditions spécifiées que doivent remplir les règles à connaître sont les bonnes ? Ces questions nous entraînent plus généralement sur ce que nous devons favoriser et ouvrent un second champ de questionnements qui relève cette fois de la morale. C'est à ce second champ de questionnement et à la réponse que Rawls lui apporte auxquels je passerai au cours de la prochaine section.

### **1.3 Les limites inhérentes à une conception des buts sociaux**

Ces questions qui s'ouvrent sur le plan moral s'inscrivent dans ce que Gaus et Courtland ont identifié comme second défi pour le libéralisme, soit celui d'identifier les critères qui nous permettent de dire que les règles de la vie commune retenues, pour répondre aux questions de justice sociale, sont justes, acceptables, ou encore les meilleures et pourquoi elles le sont. Cette réponse correspond à une prise de position sur ce que nous devons faire et prioriser, ou à une

---

<sup>155</sup> Rawls, 1993d [1980] : 78.

conception des buts sociaux : les règles retenues sont les meilleures parce qu'elles remplissent les critères correspondant à tels ou tels autres buts sociaux.

Chez Rawls, cette conception des buts sociaux correspond à l'idée d'un système équitable de coopération. Je rappelle que pour Rawls, comme nous l'avons vu, si la personne morale renonce à son indépendance dans le scénario hypothétique, c'est parce que l'exercice des deux facultés spécifiées – soit celles de la personne morale qui a la faculté d'être rationnelle et raisonnable<sup>156</sup> –, incluant la recherche de son propre bien, n'est assuré que dans le contexte d'un système de coopération dont dépend le bien-être de chacun (une existence satisfaisante). L'idée que ce système doit être équitable fait fond sur celles libérales de la libre adhésion et de la reconnaissance mutuelle de cette libre adhésion, ou encore, comme Raz le rapportait<sup>157</sup>, sur une philosophie politique qui reconnaît comme désirable, en tant que fondement d'une théorie de la justice, un consensus auquel on parvient sans recourir à la force et qui fournit stabilité et unité à la société. Au cours de cette section, nous verrons aussi que, dans la perspective rawlsienne, cette conception de la société, ou cette conception des buts sociaux, est aussi liée à la conception de la personne et à la place qu'y occupe cette dernière.

---

<sup>156</sup> Pour un bref rappel : la personne rationnelle a la capacité « d'employer les moyens les plus efficaces pour atteindre des fins données » (Rawls, 2009 [1971] : 40) et d'avoir son propre système de fins qu'elle est en mesure de réviser. Elle est capable d'employer les moyens les plus efficaces pour atteindre ses propres fins, de « poursuivre rationnellement » sa propre conception d'une vie qui vaut la peine d'être vécue (*Ibid.* : 168). La personne raisonnable a la capacité « [...] de former un sens de la justice (la capacité de respecter les termes équitables de la coopération et donc d'être raisonnable) [...] ». De façon plus précise, être capable d'un sens de la justice, c'est être capable de comprendre, d'appliquer et normalement d'être mû par un désir efficace d'agir à partir des principes de justice (et pas simplement en accord avec eux) en tant que termes équitables de la coopération sociale » (*Ibid.*).

<sup>157</sup> J'ai évoqué cette idée de Raz, p. 29.

### **1.3.1 Constructivisme et conception des buts sociaux**

Je rappelle que le constructivisme soutient que les valeurs et les normes sont le fruit d'une construction pour un problème normatif donné. En recourant au constructivisme, Rawls inscrit sa conception des buts sociaux à même l'objet de la construction (le problème normatif), en vue duquel certaines conditions s'appliquent au choix dans la position originelle. Cet objet spécifié devient donc un système équitable de coopération au sein duquel les citoyens et citoyennes sont considérés comme des personnes libres et égales. Par les conditions appliquées au choix, Rawls inscrit également cette conception des buts sociaux à même la conception de la personne, dont l'accord sur ces derniers dépend. Ainsi, dans le constructivisme restreint auquel recourt Rawls, les bonnes règles de la vie commune, ou les règles de la vie commune appropriées ou acceptables, seraient celles qui résisteraient à la vérification d'une procédure spécifiée qui reflète l'idée d'un système équitable de coopération (la position originelle sous le voile d'ignorance). En somme, nous avons là un système normatif tout à fait cohérent, qui représente par ailleurs un choix parmi plusieurs possibilités et accorde ainsi certaines priorités.

Il faut toutefois ajouter que Rawls recourt à une stratégie afin que le résultat du choix demeure indépendant des doctrines compréhensives, en dépit de ces priorités accordées. Cette stratégie correspond à une restriction au domaine politique. Non seulement Rawls restreint le résultat du choix au domaine politique, mais également la conception de l'agent qui fait ce choix. Dans les deux cas, cette restriction se traduit par une priorité accordée au raisonnable ou au juste sur le plan moral.

La restriction du résultat au domaine politique – résultat dont Rawls parle en termes de conception politique de la justice – est un point sur lequel il insiste et qu'il ajuste ultérieurement

à *Théorie de la justice*, après en être arrivé au constat qu'une doctrine englobante ne peut être ni le fondement – d'où la priorité du juste sur le plan épistémologique – ni le résultat – d'où la restriction au domaine politique – d'un point de vue social correctement construit et acceptable pour tous<sup>158</sup>. Néanmoins, cela ne rend pas l'approche neutre, si cela implique que le politique serait dénué de tout parti pris moral. Elle restreint plutôt sa prise de position morale au domaine politique<sup>159</sup>.

Le politique, écrit Rawls, est appréhendé comme une « catégorie fondamentale » qui comprend des « idées morales intrinsèques » à la nature humaine et des intuitions morales<sup>160</sup>. Il ne faut donc pas confondre l'idée d'une indépendance de la perspective en regard des conceptions du bien avec celle d'une abstention complète quant aux finalités, avec des exclusions qui peuvent toujours en découler. Ce sont ces limites que je m'apprête à préciser en examinant, dans un premier temps, la restriction au domaine politique qui s'applique à la conception de la personne, ainsi que la manière dont cette restriction la lie aux buts sociaux prioritaires. Dans un deuxième temps, je me tournerai vers cette restriction appliquée au résultat du choix, pour revenir en toute fin sur la priorité accordée au raisonnable, ou au juste sur le plan moral, par laquelle elle se traduit dans les deux cas.

---

<sup>158</sup> C'est à cette modification à laquelle Audard faisait allusion lorsqu'elle rapportait les changements dans les ambitions de Rawls ultérieurement à *Théorie de la justice*, en passant d'une « ambition universaliste » à une conception « seulement politique » (Audard : 1993 : 204). J'ai évoqué ce changement à la p. 45, n. 104.

<sup>159</sup> Chantal Mouffe a notamment discuté de cet aspect dans la perspective rawlsienne, précisant cette idée qu'il s'agit d'une conception politique, mais toujours morale de la justice. D'ailleurs, nous verrons que Rawls abonde aussi en ce sens. Mouffe a posé cette idée d'une conception morale restreinte au politique entre autres dans les termes d'un « bien commun politique », qui se distingue d'un « bien commun moral » (Mouffe, 2016 [2000] : 78), de ce qui relève de « l'éthique propre au politique » (*Ibid.* : 79), de « limites morales [qui] s'imposent au jeu des intérêts individuels » (*Ibid.* : 104), d'une « forme de moralité qui ne repose pas sur une doctrine globale, et [qui] ne s'applique qu'à certains domaines » (*Ibid.*), ou enfin, d'une « conception morale destinée à un certain type de sujet » (*Ibid.*).

<sup>160</sup> Rawls, 2006 [1999] : 205.



## **Les idées morales intrinsèques à la nature humaine : une conception politique de la personne**

Les « idées morales intrinsèques » à la nature humaine, comprises dans cette catégorie fondamentale du politique, Rawls les puise dans le lien établi entre une conception de la personne et le contenu de la morale dans la tradition kantienne. Chez Kant, la conception de la personne comprend l'idée que la nature humaine est libre, en ce sens que l'être humain a la capacité de s'abstraire aux lois de la nature pour poursuivre ses propres fins, ainsi que l'idée que la nature humaine est rationnelle, en ce que l'être humain a la capacité de découvrir par la raison les principes moraux et les fins qui doivent être poursuivis. La conception de la personne au centre de la perspective rawlsienne est bien sûr celle qui prime dans son contractualisme et que j'ai amplement abordée plus tôt. Chez Rawls, il s'agit alors de la personne morale qui a la faculté d'être rationnelle et raisonnable, telle qu'il la définit.

Le point qu'ajoute la restriction au domaine politique est que, réduite à ces deux facultés sous le voile d'ignorance, la conception de la personne devient pour Rawls une conception « politique » de la personne morale. Cela veut dire qu'il s'agit d'une conception de ce que les citoyens et citoyennes partagent en commun, de la base à partir de laquelle on peut les considérer comme ayant des intérêts communs, ou à partir de laquelle on peut imaginer un point de vue social ou politique qui serait celui de tous et de chacun. Il ne s'agit ainsi pas d'une conception de la personne liée à une doctrine, à laquelle la personne peut, ou non, continuer d'adhérer et qui peut varier dans le temps. En dépit de ces variations, la personne morale « politique » demeure la même, dotée des deux facultés sur lesquelles Rawls s'appuie<sup>161</sup>. Ces deux facultés

---

<sup>161</sup> Sur la conception politique de la personne, voir notamment Rawls (2007 [1993] : 54-61).

sont aussi celles requises afin qu'on puisse considérer les citoyens et citoyennes comme des personnes égales – on peut sur cette base les considérer comme ayant les mêmes intérêts fondamentaux –, mais aussi libres – ce que permet l'exercice des deux facultés, incluant la recherche de son propre bien. En contrepartie, ces deux facultés sont toujours nécessaires à la personne pour être considérée comme membre de la communauté morale et politique. Cette conception de la personne conditionne aussi toujours la qualité de l'existence recherchée. Elle comprend par conséquent une teneur normative.

Rawls souligne cependant que, bien qu'il s'agisse d'une conception morale parce qu'elle comprend toujours des « idées morales » et une « valeur normative »<sup>162</sup>, elle n'est pas issue « d'une science de la nature humaine », mais plutôt d'un « schème de concepts », ou d'un « idéal de citoyenneté » lié à une idée de la société comme système équitable de coopération et de la personne en son sein<sup>163</sup>. On voit bien ici le lien établi entre la conception de la personne et celle des buts sociaux priorisés. J'ajoute que ce lien établi entre les deux est profond et que pour le voir il faut passer à cette question : à partir de quoi exactement cette personne morale politique peut-elle faire un choix sous le voile d'ignorance ?

Comme nous l'avons vu, Rawls pose d'abord que ce choix est effectué sur la base du rationnel, c'est-à-dire à partir de la capacité « d'employer les moyens les plus efficaces pour atteindre des fins données »<sup>164</sup>, qui est isolée d'autres facteurs susceptibles d'interférer. Mais une fois que cela est dit, la question demeure : à partir de quoi le rationnel peut procéder afin de considérer les moyens les plus efficaces, tout comme les fins à atteindre, étant entendu que le

---

<sup>162</sup> Rawls, 2006 [1999] : 206.

<sup>163</sup> Rawls, 2007 [1993] : 120.

<sup>164</sup> Rawls, 2009 [1971] : 40.

voile d'ignorance doit s'appliquer ? Rawls avance que, sous le voile d'ignorance, la personne morale est amenée à user de sa raison en ne cherchant que la satisfaction de ses propres intérêts ; elle est considérée comme mutuellement désintéressée<sup>165</sup>. Mais pour répondre encore plus clairement, il faut introduire deux notions qui précisent les intérêts fondamentaux de la personne morale : les intérêts supérieurs et les biens premiers.

Les intérêts supérieurs correspondent bien simplement à la réalisation et l'exercice des deux facultés morales que possède la personne morale. Ils sont dits supérieurs parce que la réalisation des choix et actions des individus – la réalisation des intérêts particuliers – dépend d'abord de la possibilité de développer et de faire usage de ces deux facultés. Rawls écrit : « chaque fois que les circonstances ont un impact sur leur réalisation, ces intérêts gouvernent notre délibération et nos conduites »<sup>166</sup>. Les intérêts supérieurs jouent ainsi le rôle de critères permettant d'évaluer et de hiérarchiser certaines préférences dans nos délibérations.

Sous le voile d'ignorance, la personne a par contre toujours besoin de biens perçus ou de préférences à hiérarchiser et à évaluer selon ces critères pour délibérer et faire des choix. Pour répondre à cette seconde partie de la question, il faut passer à la notion de biens premiers. Les biens premiers sont donnés à la personne dans la position originelle. Ils correspondent « aux besoins des personnes en tant que personnes morales »<sup>167</sup>. Rawls écrit qu'on pourrait aussi dire qu'ils correspondent aux « conditions générales » et « aux moyens généraux polyvalents

---

<sup>165</sup> J'ai abordé l'idée d'une personne mutuellement désintéressée aux p. 48-49.

<sup>166</sup> Rawls, 1993d [1980] : 86-87.

<sup>167</sup> Tel qu'Audard l'a rapporté dans le glossaire de *Justice et démocratie* (Rawls, 1993a : 357).

nécessaires au développement et à l'exercice des deux facultés morales »<sup>168</sup>. Les biens premiers sont résumés comme suit :

a / les droits et les libertés de base, dont on peut également proposer une liste [ciblés dans certains écrits comme la « liberté de pensée et liberté de conscience, etc. »<sup>169</sup>] ; b / la liberté de circulation et la liberté dans le choix d'une occupation entre des possibilités variées ; c / les pouvoirs et les prérogatives afférant à certains emplois et positions de responsabilité dans les institutions politiques et économiques de la structure de base ; d / les revenus et la richesse ; et enfin e / les bases sociales du respect de soi [nécessaire au développement des deux facultés].<sup>170</sup>

Ces intérêts supérieurs et biens premiers sont aussi les seuls auxquels la personne peut recourir dans la position originelle étant donné le voile qui s'applique. C'est en ce sens bien concret que Rawls nous dit que la personne morale est invitée à examiner sous le voile d'ignorance les règles de la vie commune qui doivent ordonner la société en fonction des intérêts fondamentaux de la personne morale.

Grâce à ces notions, on voit aussi que la personne morale qu'on se représente dans la position originelle est dotée d'une connaissance générale et adhère à certains traits idéaux d'une société (un système équitable de coopération). Le choix dans la position originelle est celui d'une personne qui s'appuie sur les connaissances générales sur la société qui lui sont données, d'après les intérêts fondamentaux et biens premiers propres à une conception de la personne et de la société, et procède sur la base de certaines facultés plutôt que d'autres, en vue de réaliser un système équitable de coopération. Tous les membres de la société ont ces mêmes facultés, intérêts et besoins, et recherchent en commun une certaine qualité d'existence. Comme le veut

---

<sup>168</sup> Rawls, 1993d [1980] : 87.

<sup>169</sup> *Ibid.* : 88.

<sup>170</sup> Rawls, 1993b [1985] : 224.

Rawls, l'accord sur les règles de vie commune dans la position originelle ne repose pas sur un choix arbitraire. Dans sa démarche constructiviste, le choix est conditionné par sa conception des buts sociaux et est concrétisé par la restriction au domaine politique du point de vue pratique de départ.

Comme je le soulignais un peu plus tôt, il ne faut donc pas confondre l'idée d'une indépendance de la perspective en regard des conceptions du bien, ou d'une restriction au domaine politique, avec celle d'une abstention complète quant aux finalités ou quant à une priorité accordée à certains buts sociaux parmi différentes possibilités. Cependant, si les conditions appliquées au point de vue pratique de départ encadrent la décision par une restriction à une conception politique de la personne, Rawls ajoute qu'elles ne s'appliquent pas directement au contenu des règles de la vie commune antérieurement au choix. Cela a pour conséquence recherchée par Rawls qu'une priorité est attribuée à la faculté du raisonnable sur le rationnel dans la formation de la conception politique de la justice. J'y reviendrai sous peu.

### **Les intuitions morales : la conception politique de la justice**

Les « intuitions morales », comprises dans la catégorie fondamentale du politique, Rawls les puise cette fois au sein de la culture publique d'une société démocratique libérale. Ce sont, selon Rawls, les meilleures dont nous disposons compte tenu du fait qu'on ne peut s'appuyer sur les doctrines compréhensives. Ces intuitions morales s'appliquent cette fois au contenu du choix et passent encore une fois par une restriction au domaine politique, afin que ce contenu demeure indépendant des conceptions du bien. Cette restriction s'applique alors au résultat du choix, ou à la conception de la justice retenue.

Une conception « politique » de la justice se distingue d'abord par son contenu : elle comprend des valeurs *politiques* qui recoupent ces intuitions dont nous disposons. Rawls précise que ces valeurs sont de deux types. Le premier rassemble les valeurs inhérentes aux termes de la coopération politique et sociale ; ce sont celles comprises dans l'idée d'un système équitable de coopération. Rawls présente ce premier type de valeur de la façon suivante : il s'agit des valeurs « de l'égle liberté civile et politique, de l'égalité des chances, les valeurs de l'égalité sociale et de la réciprocité économique ; on peut y ajouter les valeurs du bien commun ainsi que les diverses conditions nécessaires à la réalisation de toutes ces valeurs »<sup>171</sup>. Le second type de valeurs relève quant à lui de la raison publique et concerne, écrit Rawls, « les directives à suivre dans les enquêtes publiques qui rendent ces enquêtes libres et publiques »<sup>172</sup> – des méthodes d'enquête et des modes de raisonnement généralement acceptés comme appropriés –, ce à quoi il ajoute certaines vertus politiques que doit comprendre la discussion publique, parmi lesquelles le raisonnable qui reconnaît les difficultés du jugement. Il précise :

Les valeurs de la raison publique ne comprennent pas seulement le bon usage des concepts fondamentaux de jugement, d'inférence et de preuve, mais aussi les vertus de mesure et d'équité que l'on trouve dans le respect des critères et des procédures du savoir issu du sens commun et dans l'acceptation des méthodes et des conclusions de la science quand elles ne sont pas controversées. Nous devons également le respect aux préceptes qui gouvernent la discussion politique raisonnable.<sup>173</sup>

Le champ d'application des valeurs promues par la conception politique de la justice est aussi restreint au domaine politique. Contrairement à ce qui est le cas dans la doctrine compréhensive – du moins dans le cas d'une doctrine complètement compréhensive –, les

---

<sup>171</sup> Rawls, 2007 [1993] : 272.

<sup>172</sup> *Ibid.*

<sup>173</sup> *Ibid.* : 178.

valeurs promues par une conception politique de la justice ne s'appliquent pas à l'ensemble des sphères de la vie des individus. Comme Rawls en donne l'exemple, il faut en ce sens distinguer l'autonomie en tant que valeur politique, qui est réalisée lorsqu'une personne adhère aux termes équitables de la coopération – elle adhère à la libre adhésion et à la reconnaissance mutuelle de la libre adhésion –, de l'autonomie en tant que valeur éthique, à laquelle la personne adhère dans les différentes sphères de sa vie en harmonie avec sa propre doctrine compréhensive<sup>174</sup> – par exemple, la « capacité de quelqu'un à [...] ne pas être dépendant d'autrui ; caractère de quelque chose qui fonctionne ou évolue indépendamment d'autre chose »<sup>175</sup>. La conception de la justice se réserve au domaine politique, comme un « module » qui ordonne ce champ spécifique.

Enfin, Rawls définit ce champ spécifique comme la structure de base de la société : « la structure formée par les institutions fondamentales et les principes, critères et préceptes qui s'y appliquent ainsi que la traduction de ces normes dans le caractère et les attitudes des membres de la société qui réalisent ces idéaux »<sup>176</sup>. Les valeurs qui s'expriment dans les termes de la coopération politique et sociale ainsi que les valeurs de la raison publique s'appliquent dans le domaine politique et influencent, précise-t-il, « [...] la façon dont le système social produit et reproduit au cours du temps une certaine forme de culture partagée par les gens et certaines conceptions de ce qui est bon pour eux »<sup>177</sup>.

---

<sup>174</sup> Sur la distinction entre l'autonomie en tant que valeur politique et l'autonomie en tant que valeur éthique, voir Rawls (*Ibid.* : 109-110).

<sup>175</sup> Définition du terme « autonomie » dans le *Larousse*, en ligne : <<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/autonomie/6779>>.

<sup>176</sup> Rawls, 2007 [1993] : 36.

<sup>177</sup> Rawls, 1993e [1978] : 50.

C'est à l'intérieur de ce système normatif que les membres de la société développent leurs conceptions du monde et de la vie bonne et qu'ils adhèrent, du moins ceux parmi eux qui sont raisonnables, à la conception politique qui l'ordonne pour des raisons qui sont les leurs ; d'où l'idée, que je m'apprête à détailler, que la priorité est attribuée au raisonnable sur le rationnel.

### **La priorité du raisonnable**

Berten et ses collaborateurs ont bien expliqué le déplacement de questionnement que représente cette priorité du raisonnable. Il s'agit, écrivent-ils, d'un « déplacement de la question du bien à la question du juste sur le plan moral. Il s'agit [...] de se demander comment je dois agir non plus par rapport à mon bien, à mon bonheur, mais par rapport aux conditions qui rendent possible la recherche du bien menée par chaque individu (y compris moi-même). »<sup>178</sup> Si on observe les deux facultés morales, telles qu'elles sont définies par Rawls, on le saisit aisément. Les contraintes spécifiées s'appliquent au scénario hypothétique et concrétisent les conditions requises aux termes équitables de la coopération sociale, avec le sens de la justice (la conception du juste) qui lui correspond. Elles introduisent ainsi le respect de la conception du juste, ou l'aptitude du raisonnable, comme un cadre à l'intérieur duquel procède le rationnel. Rawls écrit :

Dans la théorie de la justice comme équité, la priorité du juste signifie que les principes de la justice politique imposent des limites aux formes de vie qui sont acceptables ; [...] les revendications que les citoyens avancent au nom de fins qui transgressent ces limites n'ont aucune valeur.<sup>179</sup>

Sur le plan moral, la priorité du juste sur le bien distingue, selon Rawls, sa perspective qui est déontologique de celles dites téléologiques. Dans le cas des perspectives téléologiques,

---

<sup>178</sup> Berten et coll., *op. cit.* : 26.

<sup>179</sup> Rawls, 2007 [1993] : 215.



ce qui est juste moralement repose sur un bien, qu'elles soient conséquentialistes – parmi lesquelles l'utilitarisme duquel Rawls cherche particulièrement à se distinguer –, ou qu'elles consistent en des approches de la vertu.

Pour l'énoncer brièvement, selon une approche de la vertu, ce qui est moralement approprié, une vertu à réaliser (prudence, bienveillance, sagesse, etc.), est déterminé par un bien perçu, alors que selon l'approche conséquentialiste ce qui est moralement approprié correspond à la maximisation d'un bien perçu (bien-être, plaisir, etc.)<sup>180</sup>. Dans les deux cas, la priorité est accordée d'abord au bien perçu, qui correspond dans les termes dans lesquels je l'ai posé aux buts sociaux qui sont priorisés. Rawls écrit concernant les conceptions téléologiques que : « le bien est défini indépendamment du juste et, ensuite, le juste est défini comme ce qui maximise le bien »<sup>181</sup>. Or, dans le cas de la perspective rawlsienne – une perspective déontologique –, la nature des contraintes spécifiées qui s'appliquent au scénario hypothétique traduit une priorité accordée au juste ; c'est à une conception de ce qui est juste (libre adhésion et reconnaissance mutuelle de la libre adhésion) que correspondent les buts sociaux priorisés.

Cette idée de la priorité du juste est aussi une idée kantienne qui a été reprise dans le libéralisme procédural. Comme Berten et ses collaborateurs le résument, Kant s'appuie sur deux arguments pour soutenir cette priorité. Premièrement, si notre action n'est pas évaluée par un principe formel indépendant des différentes fins, alors c'est qu'elle est soumise à nos préférences contingentes et nos désirs. Pour Kant, cela est inacceptable, puisque ces derniers sont multiples et peuvent varier dans le temps. Dans ce cas, on ne peut évaluer l'action en dehors

---

<sup>180</sup> Pour une caractérisation des approches déontologiques et téléologiques, voir Ogien et Tappolet (2008).

<sup>181</sup> Rawls, 2009 [1971] : 50.

des critères que nous fournissent nos propres fins, et les hiérarchiser les uns par rapport aux autres. On ne peut obtenir un critère clair de ce qui est bien.

Tel que le pose Rawls, le choix est indépendant des différentes fins. Il ne dépend pas d'une doctrine compréhensive qui peut varier dans le temps et qui ne peut récolter l'adhésion de l'ensemble des citoyens et citoyennes dans le contexte d'institutions libres. Ce qui est juste moralement – les termes propres à un système équitable de coopération et la conception de la personne morale qui lui correspond – est défini indépendamment du bien et, ensuite, le bien est défini à l'intérieur de ce cadre pour des raisons valables – les buts sociaux priorités.

Ainsi, une première condition qui explique la justesse des critères qui nous permettent de dire que les règles de la vie commune retenues sont justes, acceptables, ou encore les meilleures est que, grâce à la procédure, ils sont ceux qui seraient choisis par le contractant pour des raisons valables, et non pour des raisons dépendantes de facteurs contingents, par exemple ses talents, croyances, préférences ou le poids dont ses propres convictions disposent dans l'échiquier politique par rapport aux autres doctrines raisonnables. Ces raisons valables sont les intérêts fondamentaux de la personne morale, d'après les données de base que nous fournit un système équitable de coopération. Ce sont les meilleures raisons dont nous disposons ; les intuitions morales dont nous disposons au sein d'une telle culture publique.

Une deuxième condition qui explique la justesse des critères qui nous permettent de dire que les règles de la vie commune retenues sont justes, acceptables, ou encore les meilleures est que, en raison de la restriction au domaine politique et de la priorité du juste sur le plan moral, Rawls peut avancer que la conception politique de la justice qui résulte de la théorie politique qu'il nous propose n'est pas métaphysique, mais bien politique et qu'elle ne prétend pas à une

vérité universelle ni ne repose sur une vérité « concernant la nature et l'identité essentielles de la personne »<sup>182</sup> – ce qui ne pourrait faire l'objet d'un consensus.

Toutefois, si cette proposition est vraie – affirmant qu'elle ne prétende pas à une vérité universelle –, c'est au sens où toute personne humaine partagerait cette vérité universelle indépendamment du contexte dans lequel elle évolue. En contrepartie, la proposition idéale rawlsienne prétend bien à un consensus autour des règles de la vie commune, qui sont justes dans le domaine politique, auxquelles chaque membre de la communauté morale politique adhère dans le contexte d'un système équitable de coopération, avec les limites inhérentes aux conditions du consensus, quant à la qualité de l'existence recherchée et quant à ceux qui peuvent être considérés comme membres de la communauté morale politique. En somme, on voit que les limites qui se posent sur le plan épistémologique sont sous-tendues par une conception des buts sociaux de laquelle découlent les mêmes limites sur le plan moral.

En outre, à ce point, on voit également que priorité du juste comme priorité du bien recouvre une conception des buts sociaux qui se posent dans les deux cas sur le plan moral. En ce sens, d'un côté comme de l'autre, approche téléologique et déontologique – j'aurais tout aussi bien pu dire perfectionniste et antiperfectionniste –, impliquent des limites potentielles qui s'appliquent aux convictions des citoyens et citoyennes, que ce soit par la conception du bien qui détermine ce que doivent faire les citoyens et citoyennes (leurs droits et devoirs) dans le cas téléologique, ou sur les conceptions du bien elles-mêmes des citoyens et citoyennes qui sont considérés en tant que membres de la communauté morale politique dans le cas déontologique ; ce dont Berten et ses collaborateurs parlent en termes des « conditions qui rendent possibles la

---

<sup>182</sup> Rawls, 1993b [1985] : 205.

recherche du bien »<sup>183</sup>. Finalement, le juste limiterait tout autant la qualité de l'existence recherchée, ou les conceptions du bien qui peuvent être mises en pratique et qui peuvent se développer au sein de la société ; ce qui peut générer une ambiguïté concernant cette distinction posée sur le plan théorique.

### **1.3.2 Conception de la société et qualité de l'existence recherchée : Critiques des limites sur le plan moral**

#### **Dans le camp libéral**

L'un des signes de la difficulté de distinguer priorité du bien et priorité du juste réside aussi dans certains biais potentiels qui ont été relevés dans les principes de justice auxquels arrive Rawls, et principalement, encore une fois, dans le second principe, soit le principe de différence. Pour Nagel par exemple, le principe de différence comprendrait un « biais » introduit au contrat. Selon ce dernier, ce principe n'impliquerait pas seulement l'idée que le contractant ferait un choix en cherchant à s'assurer un minimum social, ainsi que les libertés de base qui lui permettraient d'aller dans le sens de ses intérêts fondamentaux. Ce principe présupposerait aussi l'idée que les sacrifices de la part des individus plus avantagés dans la société seraient préférables à ceux des plus désavantagés. En ce sens, il présupposerait d'une idée sur ce qui est bien, ou du moins sur ce qui est mieux, pire ou acceptable ; une certaine conception du bien<sup>184</sup>.

De plus, pour Nagel, les biens premiers auxquels Rawls fait appel ne seraient pas également utiles à toutes les conceptions du bien<sup>185</sup>. Nagel remettait par là en question l'idée

---

<sup>183</sup> Berten et coll., *op. cit.* : 26.

<sup>184</sup> Nagel 1975 [1973].

<sup>185</sup> *Ibid.* : 9.

d'une potentielle neutralité, envers les différentes conceptions du bien, sur la base d'une conception du juste – même une telle neutralité, si elle était possible, devrait tout autant être justifiée soulignait-il. Pour Nagel une théorie du bien, quoique « neutre en apparence », est néanmoins présupposée dans la conception rawlsienne de la justice et « fournit un plus petit dénominateur commun » permettant le choix spécifié dans la position originelle<sup>186</sup>. Et par conséquent, pour ce dernier, il serait tout simplement impossible d'éviter de prioriser une conception du bien dans le cadre d'une approche contractuelle comme celle de Rawls. Il y écrivait : « Toute situation de choix hypothétique qui requiert un contrat entre les partis aura à imposer des restrictions fortes sur les fondements du choix, et ces restrictions ne peuvent être justifiées que dans les termes d'une conception du bien »<sup>187</sup>. Plus largement, Dworkin, qui avait développé un argumentaire en faveur d'un libéralisme antiperfectionniste à la fin des années 1970<sup>188</sup>, avancera que la priorité du juste, comme d'ailleurs le libéralisme en général, ne peut ultimement être justifiée sans faire appel à une idée de bien – se distanciant de cette position<sup>189</sup>.

Nozick a quant à lui souligné que les conditions imposées aux choix de la personne dans la position originelle limitaient les règles de la vie commune – les règles de la redistribution plus spécifiquement pour Nozick, préoccupé par ces dernières en tant que libertarien – par une vision de l'État considéré comme une fin<sup>190</sup>. En somme, les raisons auxquelles la personne aurait accès

---

<sup>186</sup> *Ibid.* : 7, ma traduction.

<sup>187</sup> Nagel, 1975 [1973] : 9, ma traduction.

<sup>188</sup> Dworkin, 1978.

<sup>189</sup> Dworkin, 1989, 1990. Sur cette évolution dans la pensée de Dworkin, voir notamment Berten et ses collaborateurs (1997) et Mulhall et Swift (1996).

<sup>190</sup> Nozick, [1974] : 250-251.

dans la position originelle seraient celles qui mèneraient à la stabilité et à la reproduction de l'État tel qu'il est posé par Rawls.

Scanlon avait aussi vu quelque chose de semblable, mais avançait cependant que les principes de justice auxquels arrive Rawls ne comprendraient pas pour autant de biais<sup>191</sup>. Pour Scanlon, Rawls faisait simplement appel à des principes qui, comme il l'écrivait, « sont fondés dans la conception de la coopération sociale qu'il propose »<sup>192</sup> et qui est clairement énoncée au départ – il n'y aurait donc en ce sens pas de biais. Néanmoins, pour Scanlon, la perspective rawlsienne ne représenterait pas non plus une entière destitution de l'idéal perfectionniste, mais plutôt la proposition d'un autre type d'« idéal de vie sociale »<sup>193</sup>.

Dans « Rawls on Liberty and its Priority »<sup>194</sup>, Hart relevait dans le même sens qu'un idéal était présupposé à même la conception de la personne dans la position originelle. Cet idéal était pour Hart celui d'un citoyen défini comme suit : « [un citoyen] doté d'un sens civique, qui considère l'activité politique et le service à autrui parmi les premiers biens de la vie, [qui] ne pourrait envisager comme tolérable d'échanger des opportunités pour de simples biens matériels ou pour sa propre satisfaction »<sup>195</sup>. On voit bien en effet cette idée dans la faculté du raisonnable :

---

<sup>191</sup> Scanlon (1975). Scanlon est collègue de Rawls au moment où paraît *Théorie de la justice*. Il a lui aussi proposé une perspective contractualiste et constructiviste en mentionnant l'influence de Rawls dans ses écrits (Scanlon, 1998). Tout comme Rawls rapporte d'ailleurs avoir bénéficié des échanges avec Scanlon. Voir par exemple Rawls (2007 [1993] : 20). La perspective constructiviste de Scanlon se distingue de celle de Rawls notamment parce qu'elle s'applique spécifiquement à une partie de la morale qui concerne, précise-t-il, « nos devoirs envers les autres personnes, incluant des idées comme l'obligation de leur venir en aide et la prohibition de leur faire du tort, de les tuer, de les contraindre et de les tromper » (Scanlon, 1998 : 6, ma traduction), d'où son titre : *What We Owe to Each Other*. En contrepartie, les deux approches partagent en commun, comme l'ont relevé Foisneau et Munoz-Dardé, l'idée fondamentale qu'« il y a des normes morales qu'aucun agent ne saurait rejeter s'il souhaite se comporter moralement » (2014 : 64 n. 15).

<sup>192</sup> Scanlon, 1975 : 199, ma traduction.

<sup>193</sup> *Ibid.*

<sup>194</sup> Hart, 1975 [1973].

<sup>195</sup> *Ibid.* : 554, ma traduction.

la capacité de « coopérer en vue de l'avantage mutuel et pas seulement comme des individus rationnels qui ont des désirs et des buts à satisfaire »<sup>196</sup>.

Rawls a d'ailleurs accordé une grande importance aux remarques de Hart en précisant quelques années plus tard<sup>197</sup> qu'il eût négligé d'énoncer d'abord clairement dans *Théorie de la justice* que la conception de la personne dans la position originelle est « une conception morale de la personne incarnant un certain idéal »<sup>198</sup> ; il s'agit « de la conception des citoyens comme des personnes libres et égales » – telle que je l'ai présentée plus tôt<sup>199</sup> –, possédant les deux facultés qui « définissent la base de l'égalité » et qui confèrent aux citoyens « une certaine vertu politique naturelle sans laquelle l'espoir d'arriver à un régime de liberté est chimérique »<sup>200</sup>, précisait-il dans *Libéralisme politique*.

Parmi les modifications qu'a apportées Rawls à la suite des critiques de Hart, une autre a porté sur le premier principe de justice : « Chaque personne a un droit égal à un *schème pleinement adéquat* de libertés de base égales pour tous, qui soit compatible avec un même schème de libertés pour tous ; et dans ce schème, la juste valeur des libertés politiques égales, et de celles-là seulement, doit être garantie »<sup>201</sup>. Rawls est alors passé d'un « système total le plus étendu » à un « schème pleinement adéquat » de libertés de base égales pour tous. Le « plus adéquat » signifie alors ce que requiert la conception politique de la personne et de la société. Autrement, tel que Hart l'avait fait remarquer à Rawls, la priorité accordée à la liberté ne

---

<sup>196</sup> Rawls 1993c [1982] : 168, déjà cité p. 50.

<sup>197</sup> Dans un texte de 1982 pour être plus précise (Rawls, 1993c [1982]).

<sup>198</sup> Rawls, 2009 [1971] : 11. Cette spécification se retrouve dans la préface de la traduction française de *Théorie de la justice* publiée en 1987 qui, comme je le spécifiais en introduction (p. 23, n. 51), comprend certaines révisions.

<sup>199</sup> Voir p. 65.

<sup>200</sup> Rawls, 2007 [1993] : 434.

<sup>201</sup> Rawls, 2007 [1993] : 29-30. J'ai mis l'accent (italique) sur l'objet de la modification.

correspondait qu'à une simple préférence pour la liberté, au-delà des préférences pour d'autres biens que pourraient avoir des personnes rationnelles cherchant leurs intérêts (le « système total le plus étendu »), plutôt qu'à une correspondance avec les intérêts fondamentaux du citoyen ou de la citoyenne considéré(e) comme une personne morale (un « schème pleinement adéquat »). Alors que dans la première version la priorité accordée pouvait sembler arbitraire, il établissait avec la seconde la cohérence avec la conception des buts sociaux spécifiée.

Évidemment, j'ai pour ma part pris en compte ces écrits qui viennent après *Théorie de la justice* et posé clairement cet idéal au cours des pages précédentes à travers la conception des buts sociaux et la manière dont elle se traduit tant du côté de la conception de la personne, du point de vue de départ de la construction, que de l'objet de la construction (le problème normatif spécifié). Malgré les modifications apportées au fil du temps, ces critiques soulignent toujours que les conséquences pratiques de la priorité accordée au juste ne se distinguent pas si aisément de celles associées à une priorité au bien et que, dans un cas comme dans l'autre, ces approches théoriques comprennent des limites théoriques qui leur sont inhérentes.

### **Dans le camp communautarien**

Du côté communautarien, Taylor a souligné que, lorsqu'on demande ce qui nous oblige à accepter les « procédures » définies et favorisées dans une perspective procédurale, la réponse correspond à une conception du bien : « celle d'une faculté d'agir (*agency*) qui est désengagée, libre, rationnelle, un des biens transcendants les plus importants et formateurs de notre civilisation »<sup>202</sup>, ce dont il parle aussi en termes d'une « doctrine anthropologique ». Ces biens transcendants, dont la pensée contemporaine aurait hérité, Taylor en retrace d'abord les racines

---

<sup>202</sup> Taylor, 1988 : 51.



dans la pensée chrétienne<sup>203</sup>, puis entre autres dans la pensée de Descartes pour qui, souligne Taylor, la « compréhension de moi-même tel que je suis réellement, c'est-à-dire comme un être pensant, implique que je me dégage de l'habitude de percevoir les choses par le corps »<sup>204</sup>. Descartes confère dignité à cet être rationnel « souverain », indépendant de ses affects, thème repris explicitement chez Kant et prolongé dans l'idée de liberté inhérente à ce statut, comme une capacité de se soustraire aux lois de la nature. Quant à la pensée de Hume, on y trouve l'idée de dichotomie entre faits et valeurs – la guillotine de Hume, selon laquelle on ne peut inférer une proposition normative à partir de prémisses factuelles<sup>205</sup> – qui, rappelle Taylor, deviendra un thème dominant du 20<sup>e</sup> siècle dont on voit notamment les développements dans le positivisme logique, le non-cognitivism et l'intuitionnisme qui marquent le domaine de l'éthique et de la philosophie politique normative dans la période qui précède l'arrivée de la *Théorie de la justice*<sup>206</sup>.

Bref, comme MacIntyre l'a aussi évoqué, ce type d'approche ne représente pas une politique de la raison affranchie des traditions, mais plutôt une « conception de l'investigation rationnelle incarnée dans une tradition et selon laquelle les critères mêmes de la justification rationnelle émergent d'une histoire dont ils font partie »<sup>207</sup>. Taylor et MacIntyre défendront tous deux un type d'approche accordant la priorité au bien, dont ils situent les racines dans la pensée

---

<sup>203</sup> Le christianisme et particulièrement l'idée d'incarnation qui introduit la nécessité d'un messager, d'une interprétation entre Dieu et l'humanité, jouent d'ailleurs un rôle de premier plan dans de nombreuses conceptions de la sécularisation, déjà parmi celles d'Hegel, de Marx et de Weber. Mais le christianisme joue aussi ce rôle dans leurs versions contemporaines, par exemple dans celles de Gauchet (2005 [1985]) et de Taylor (2011 [2007]). Si les théories de la sécularisation nous parlent du retrait du religieux de la structuration sociale, elles nous expliquent aussi l'évolution et les spécificités de la pensée dans le monde actuel. Sur les théories de la sécularisation, voir Monod (2007, 2002).

<sup>204</sup> Taylor, 1988 : 36.

<sup>205</sup> *Traité de la nature humaine*, livre III, partie I, section I (Hume, 1993 [1740]).

<sup>206</sup> J'ai abordé ces thèmes en introduction, voir p. 20 et 24.

<sup>207</sup> MacIntyre, 1993 [1988] : 8.

d'Aristote, en soulignant les difficultés qu'a eues historiquement la tradition religieuse à s'articuler à la pensée puisée chez les Grecs<sup>208</sup>.

Sandel, qui parlait lui de cette idée du bien derrière l'approche procédurale en termes d'une « anthropologie philosophique », soutenait que cette dernière détermine alors « la norme indépendante » permettant d'évaluer le caractère juste des différentes propositions sociopolitiques<sup>209</sup>. Cette norme indépendante établie par une approche procédurale aurait l'avantage de proposer un principe doté d'une certaine objectivité assurant la possibilité d'un regard critique de la société sur elle-même – on voit bien cette idée d'« objectivité » au sens où Rawls la définit dans sa proposition idéale.

Or, qu'on reconnaisse ou non ce type d'objectivité à l'approche procédurale, rien ne montre qu'une approche accordant la priorité au bien en serait dénuée. De plus, si les citoyens et citoyennes sont effectivement dotés des deux facultés morales que Rawls reconnaît dans l'agent, rien n'interdit qu'elles soient mobilisées dans le cadre d'une approche basée sur le bien, avec un sens implicite de la justice et de ce qui doit être favorisé au sein d'une société donnée.

D'autre part, ce que les tenants de l'approche du bien ont également remis en question quant à cette objectivité, c'est l'exactitude et la transparence d'une telle norme indépendante favorisée du côté procéduraliste. Taylor a par exemple avancé que ce type d'approche serait incapable d'envisager la multiplicité des biens. Si ce type d'approche reconnaît bien cette

---

<sup>208</sup> Jean-Marc Narbonne propose d'ailleurs une réinterprétation de la sécularisation axée sur l'apport de la pensée grecque et de l'écho qu'on en retrouve dans les modes de pensée actuels (Narbonne, 2016). Dans « Les vertus, l'unité d'une vie humaine et le concept de tradition », MacIntyre expose également comment cette tradition rejoint certaines de nos manières les plus familières de penser (MacIntyre, 2006 [1981] : 199-218).

<sup>209</sup> Sandel, 1998 [1982] : 84-85.

multiplicité, et que c'est justement par un souci de cette réalité qu'il recourt à cette procédure, la question demeure quant à savoir si le résultat qui découle de ce type d'approche reflète bien, en contrepartie, cette réalité. Autrement dit, en cherchant à contourner les difficultés que cette réalité génère, ce type d'approche se priverait des moyens de penser sa véritable prise en compte dans le processus de décision et d'évaluation.

Taylor résume de manière claire ces limites qui seraient impliquées dans ce type d'approche : « quand la procédure détermine “p” comme la norme juste, “non-p” ne peut tout simplement pas être un bien, et toute théorie qui désigne “non-p” comme un bien doit nécessairement être mal conçu »<sup>210</sup>. Cela introduit une difficulté, voire une impossibilité, de prendre en compte certains biens qui peuvent potentiellement compter dans les circonstances de la réalité quant à la qualité de l'existence recherchée. Encore une fois, comme Rawls l'écrit :

Dans la théorie de la justice comme équité, la priorité du juste signifie que les principes de la justice politique imposent des limites aux formes de vie qui sont acceptables ; [...] les revendications que les citoyens avancent au nom de fins qui transgressent ces limites n'ont aucune valeur.<sup>211</sup>

Le juste, par la priorité accordée à certains buts sociaux, présuppose de certaines valeurs et de certaines fins qui sont priorisées au-delà de toute autre revendication s'appuyant sur d'autres valeurs politiques et sociales. En ce sens, Sandel écrivait que « nous ne pouvons pas considérer la justice [comme équité] comme une valeur parmi d'autres »<sup>212</sup>. Il ajoutait que ces présupposées, à la base de l'approche rawlsienne, non seulement n'admettent pas toutes les fins, « mais excluent au contraire par avance toute finalité dont l'adoption ou la poursuite engagerait

---

<sup>210</sup> *Ibid.* : 54. Voir également Taylor (1999 [1982]).

<sup>211</sup> Rawls, 2007 [1993] : 215, déjà cité à la p. 74.

<sup>212</sup> Sandel, [1982] : 100.

ou modifierait l'identité du moi »<sup>213</sup> – la conception rawlsienne de la personne. Pour Taylor, en raison de ces considérations, l'approche procédurale « n'a pas échappé à la logique de la “nature”, du “telos” et du “bien” ». On l'on simplement « perdue de vue »<sup>214</sup> ; d'où l'idée d'une illusion.

Qu'on accorde ou non à Taylor qu'il s'agisse d'une illusion, ou encore à Nagel qu'une conception du juste ne puisse être justifiée que dans les termes d'une conception du bien, on doit reconnaître qu'il y a bien un choix qui est fait concernant des buts sociaux qui doivent être priorisés, et ce, antérieurement à la situation de choix. Comme l'a écrit à mon avis très justement Taylor :

[C]haque parti [la priorité du juste vs la priorité du bien] se réfère à un bien différent<sup>215</sup>. Ces biens peuvent bien être des biens qui rivalisent entre eux et donc, en ce sens, être incompatibles ; mais tous les deux sont, malgré tout, des biens. Que la théorie désignant l'un soit vrai n'implique pas nécessairement que celle qui désigne l'autre soit confuse ou fausse – bien que des arguments particuliers dans un cas comme dans l'autre puissent démontrer qu'il en est ainsi.<sup>216</sup>

Dans tous les cas, ces engagements impliquent aussi des restrictions sur les principes qui peuvent être reconnus comme gouvernant la communauté morale politique ainsi que sur les conceptions du bien qui peuvent s'y déployer (la qualité de l'existence recherchée), voire sur les individus qui peuvent être reconnus en tant que membres de cette communauté. Cela soulève certaines questions, comme celle de savoir, en particulier, qui détermine les formes de vie qui sont acceptables et des biens qui doivent être pris en compte ou priorisés. Cela questionne aussi

---

<sup>213</sup> *Ibid.* : 107.

<sup>214</sup> *Ibid.*

<sup>215</sup> Ce dont j'ai parlé en termes d'une conception des buts sociaux; ce qu'on peut associer à mon avis à un parti tout comme à l'autre.

<sup>216</sup> Taylor, 1988 : 53.

la possibilité d'un regard critique envers une « procédure valide [qui] arrête les règles »<sup>217</sup>, et ce, pourrait-on ajouter, potentiellement aussi à partir de ce qu'elle exclut *a priori*.

## Conclusion

Au cours de ce premier chapitre, comme je l'avais annoncé, nous avons vu les limites théoriques au pluralisme qui s'appliquent sur les plans épistémologique et moral dans la proposition idéale rawlsienne. Je les ai exposées en énonçant ses principales composantes et en approfondissant les sauts théoriques qu'effectue Rawls afin de répondre à certains défis que pose le libéralisme. Je les ai fait ressortir en rapportant des formes plus concrètes qu'elles peuvent prendre à travers différentes critiques qui lui ont été adressées. Nous avons aussi vu que les limites qui s'appliquent sur le plan épistémologique sont liées à la conception des buts sociaux qui se pose sur le plan moral.

Cette conception des buts sociaux correspond également à la réponse de Rawls aux questions qui se posent dans ce domaine : pourquoi devrions-nous retenir cette perspective en dépit des limites qu'elle implique ? Et pourquoi celles-ci plutôt que d'autres ? Ou encore, qu'est-ce qui nous permet d'affirmer que les conditions spécifiées que doivent remplir les règles à connaître sont les bonnes ? La position originelle, écrit Rawls, « est l'interprétation philosophiquement préférable » de la « situation de choix initial », parce que c'est : « [...] ce à quoi on aboutit dès qu'on laisse de côté les aspects de la vie sociale qu'un point de vue moral considère comme arbitraires »<sup>218</sup>.

---

<sup>217</sup> *Ibid.*

<sup>218</sup> Rawls 2009 [1971] : 44.

Comme le veut Rawls, grâce aux restrictions énoncées – avec les limites au pluralisme qui en découlent –, ces règles et principes pourraient être l’objet d’une « allégeance raisonnée » par les membres de la communauté morale politique. De plus, elles ne représenteraient pas le résultat aléatoire du poids politique dont les doctrines compréhensives disposent, mais elle pourra engendrer « chez ses membres un sens de la justice suffisamment solide pour contrebalancer les tendances à l’injustice »<sup>219</sup>. Ces deux conditions sont requises pour Rawls à la stabilité de la société.

Or, comme nous l’avons vu par les critiques abordées, ce qu’un point de vue moral considère comme arbitraire n’est pas si facile à établir sur le plan épistémologique et la réponse demeure ambiguë sur le plan moral. On pourrait donc toujours légitimement se demander dans le contexte particulier d’une société démocratique libérale : pourquoi doit-on accepter cette conception plutôt qu’une autre en dépit des limites qu’elle implique ? De plus, nous avons vu les conséquences de ces limites quant à la prise en compte des convictions dans la qualité de l’existence recherchée, ainsi que sur qui peut être membre de la communauté morale politique.

D’autre part, le fait qu’il y ait effectivement des limites théoriques qui soient inhérentes dans l’approche rawlsienne ne représente pas nécessairement un problème en soi dans la mesure où on ne présume pas que cette dernière est neutre en regard des différentes conceptions du bien et qu’on est en mesure de justifier cette partialité. Au cours du prochain chapitre, j’aborderai la méthode de l’équilibre réfléchi qui vient compléter à ce niveau la démarche rawlsienne.

---

<sup>219</sup> Rawls, 2007 [1993] : 179.

Nous verrons aussi que, bien que les limites circonscrites dans ce chapitre s'appliquent spécifiquement dans le cas de la proposition idéale rawlsienne, elles sont néanmoins susceptibles d'être reproduites par la vision politique dominante<sup>220</sup>, notamment à travers les idées de la recherche du consensus et de la stabilité, la priorité accordée à la délibération rationnelle, la frontière du raisonnable, ainsi que les caractéristiques requises au bon citoyen et à la bonne citoyenne en fonction de ces dernières. Nous verrons aussi que dans la mesure où ces limites s'appliquent avant même la situation de choix, elles sont susceptibles de se traduire en certaines injustices ou inégalités structurelles et épistémiques.

---

<sup>220</sup> Dont Rawls, je le rappelle à nouveau, est la figure paradigmatique.

## Chapitre 2 – Justification cohérentiste : Entre *statu quo* et approfondissement des droits de la personne

Dans tous les cas, les deux défis qu’ont identifiés Gerald Gaus et Shane Courtland<sup>221</sup> révèlent le caractère incontournable de certaines limites au pluralisme dans toute perspective libérale. Un troisième défi que pose ce type de perspective réside alors dans leur justification. Et une réponse à cette question ne peut provenir ni de l’approche contractualiste ni de l’approche constructiviste, qui nous disent que les règles de la vie commune ne peuvent être rejetées par ceux qui remplissent les conditions de l’accord et qui arrivent à cet accord dans les conditions spécifiées par la conception des buts sociaux. Une justification générale de cet ensemble normatif est requise.

C’est en ayant recours au cohérentisme et au contextualisme, ou plus spécifiquement à la méthode de l’équilibre réfléchi que Rawls propose une justification de cet ensemble normatif. Qu’on retienne ou non la conception morale politique produite du scénario originel, cette méthode permet pour Rawls de justifier les normes de la vie commune retenues dans une société donnée, ainsi que certaines croyances ou raisons qui permettent d’adhérer à celles-ci (celles dites « raisonnables »). De plus, la méthode de l’équilibre réfléchi permet à Rawls de soutenir que cette justification est une « tâche sociale pratique » plutôt qu’épistémologique<sup>222</sup>. C’est cette dimension de l’approche rawlsienne que j’aborderai au cours de ce chapitre.

---

<sup>221</sup> Gaus et Courtland, 2015.

<sup>222</sup> Rawls, 1993b [1985] : 206.



Je commencerai en présentant de façon générale la méthode de l'équilibre réfléchi comme méthode de justification dans la perspective rawlsienne, ce qui complètera le portrait de la perspective rawlsienne, dont il faut reconnaître le caractère complexe, imposant et cohérent. J'y détaillerai notamment les types de savoir qui y sont impliqués et exposerai en quoi Rawls est justifié de dire que cette méthode de justification s'abstient sur le plan métaphysique, dans le sens qu'elle représente plutôt une « tâche sociale pratique ». Dans une deuxième section, je reviendrai sur les stratégies de justification cohérentistes et contextualistes. Nous verrons qu'elles présentent néanmoins certains problèmes, et particulièrement à l'échelle sociale, parmi lesquels la potentielle reproduction d'un ordre établi et le maintien d'injustices structurelles et épistémiques. Dans une troisième section, j'aborderai certaines critiques qui permettent d'illustrer ces deux points. Outre ces injustices, la visée d'unité, de stabilité ou de consensus se révélera également une cible de ces critiques. Dans une dernière section, j'approfondirai certains mécanismes propres à une organisation démocratique, auxquels font appel ces critiques du consensus et qui sont susceptibles de les appuyer. En fin d'analyse, nous verrons que l'identité (et ses limites), la notion de sujet, ainsi que leur rapport aux normes, deviendront des éléments clés pour penser les conceptions et présupposés théoriques auxquels nous recourons, ainsi que la reconnaissance des injustices structurelles, épistémiques, ainsi que celles pratiques qui en découlent.

## **2.1 La méthode de l'équilibre réfléchi**

La méthode de l'équilibre réfléchi a été nommée comme telle et introduite dans le champ de l'éthique et de la philosophie politique par Rawls avec *Théorie de la justice*. D'abord utilisée

en logique<sup>223</sup>, elle s'appuie sur l'idée qu'on peut justifier certaines règles (principes ou croyances) par la cohérence établie entre les différentes croyances en jeu dans un système, sans se prononcer sur la vérité de celles-ci – ce qu'on ne pourrait fixer de manière absolue. Ces croyances, de plus, sont celles qui se retrouveraient au sein de la culture publique d'une société démocratique, qui est le type de société pour lequel Rawls cherche à se prononcer sur la manière dont on peut se doter d'une conception morale politique tout en assurant sa stabilité. L'équilibre réfléchi se concentre sur les relations entre nos croyances, ou entre les croyances au sein d'un système, plutôt que sur la correspondance entre ces dernières et une réalité extérieure ou indépendante du contexte et de l'opinion humaine<sup>224</sup>.

Bien simplement, lorsqu'on réfléchit à notre approbation ou notre désapprobation concernant un cas particulier, on imagine une délibération qui procède généralement en soutesant les croyances que nous reconnaissons comme les nôtres et celles qui nous viennent de communautés d'appartenance à différents degrés de proximité. Ces croyances, de plus, portent sur des propositions ayant différents niveaux de généralité (des croyances au sujet de cas particuliers, des croyances au sujet de principes moraux). Ces dernières se confortent ou se contredisent les unes les autres. Nous les ajustons alors en les révisant au besoin selon ce qu'il nous semble impossible de pouvoir abandonner ; nos propres croyances, comme éventuellement celles partagées plus largement. Dans l'ensemble, le résultat sera acceptable pour une majorité d'entre nous en raison de la cohérence établie entre ces différentes croyances. C'est cet aspect de la délibération pratique, auquel nous recourons quotidiennement et spontanément, qui est derrière la méthode de l'équilibre réfléchi. Tel que Norman Daniels le formule, « un “équilibre

---

<sup>223</sup> Domaine où elle est introduite en 1955 par Nelson Goodman (1984 [1955]).

<sup>224</sup> Sur la méthode de l'équilibre réfléchi, voir notamment Daniels (2013; 1996; 1979), Maclure (2012) et Tappolet (2004 [1996], 2000 : 73-100).

réfléchi” est le point d’arrivée d’un processus délibératif dans lequel nous réfléchissons sur nos croyances concernant un champ de questionnement et les révisons »<sup>225</sup>.

On peut associer différents rôles en éthique et en philosophie politique à la méthode de l’équilibre réfléchi, qui sont tous présents dans la perspective rawlsienne. Premièrement, il peut s’agir d’une méthode de justification de certains principes, règles ou croyances de type cohérentiste et, du moins dans certains cas, contextualiste – c’est le cas dans la perspective rawlsienne. Deuxièmement, il peut s’agir d’une méthode d’évaluation d’une théorie morale et politique : pourquoi serait-elle meilleure plutôt qu’une autre ou pourquoi devrions-nous l’accepter ? Ce serait le cas, par exemple, si on parlait de la conception morale politique issue du scénario originel et qu’on cherchait à vérifier si elle pourrait être justifiée dans le cas d’une société donnée. Enfin, troisièmement, il peut s’agir d’une méthode de délibération pratique. Cette méthode, qui compte nombre d’adhérents dans le contexte intellectuel d’aujourd’hui, est riche et présente des avantages significatifs<sup>226</sup>.

### **Méthode de justification**

Dans un premier temps, c’est bien à la méthode de justification à laquelle je m’intéresserai. Plus précisément, je poursuivrai d’abord avec la proposition idéale rawlsienne pour compléter l’étude commencée, mais également, encore une fois, parce qu’elle représente un exemple bien détaillé qui permet de bien éclairer l’approche en question comme, éventuellement, les critiques qu’on pourra lui adresser. La justification qui me préoccupe dans cette dernière est celle de certaines croyances morales<sup>227</sup> sur lesquelles s’appuie l’idée que les

---

<sup>225</sup> Daniels, 2013 : 1, ma traduction.

<sup>226</sup> Ce que souligne notamment Maclure (2012).

<sup>227</sup> Je rappelle que pour Rawls les conceptions qui recouvrent ces croyances sont bien morales, parce qu’elles comprennent des « idées morales » et une « valeur normative » (Rawls, 2006 [1999] : 206). En contrepartie, elles ne seraient pas issues « d’une science de la nature humaine », mais plutôt d’un « schème de concepts », ou d’un

règles à connaître – celles qui sont susceptibles d’un accord qui repose sur les deux facultés que l’ensemble des contractants ont en commun – sont les bonnes (idées morales intrinsèques à la nature humaine, les meilleures intuitions morales dont nous disposons, conception des buts sociaux et de la personne qui lui est liée). Ce sont les mêmes croyances qui nous disent que les conditions spécifiées et appliquées au point de vue de celui qui fait le choix sont les meilleures parce qu’elles sont celles que ces croyances requièrent. Par le fait même, cette justification devrait aussi s’appliquer aux limites au pluralisme qui ont été identifiées comme inhérentes à ces mêmes conceptions et présupposés théoriques, comme aux limites pratiques sociales et politiques qui peuvent en découler. C’est d’ailleurs à mes yeux un point qui distingue la plausibilité du cohérentisme en tant que méthode de justification lorsqu’elle est utilisée en logique ou pour des savoirs scientifiques, de lorsqu’elle est utilisée dans le champ de la morale et de l’éthique, et d’autant plus à l’échelle sociale, parce que, dans ce dernier cas, il en découle des contraintes bien pratiques.

Dans son ouvrage portant sur *Qu’est-ce que la justification ?*, Anne Meylan définit une croyance justifiée comme suit : « Une croyance justifiée est une croyance telle qu’il y a une raison de l’entretenir et l’existence d’une telle raison est dépendante, d’une part, du fait qu’un individu le croit et, d’autre part, du fait qu’il soit justifié à le croire. »<sup>228</sup> Selon une justification de type cohérentiste<sup>229</sup>, une personne est justifiée à croire dans la mesure où la croyance en question est en équilibre avec les autres croyances au sein du système dans lequel elle s’inscrit.

---

« idéal de citoyenneté » lié à une idée de la société comme système équitable de coopération et restreinte à ce domaine (Rawls, 2007 [1999] : 120).

<sup>228</sup> Meylan, 2015 : 16.

<sup>229</sup> J’approfondirai la stratégie de justification cohérentiste au cours de la prochaine section. Toutefois, à des fins de bonne compréhension, je me dois de l’introduire dès à présent.

Une justification cohérentiste se distingue ainsi, par exemple, d'une justification fondationnaliste, qui avancerait qu'une personne est justifiée à croire dans la mesure où la croyance en question est cohérente avec certaines croyances fondamentales considérées comme évidentes ou immédiatement justifiées. La version fondationnaliste se distingue alors par l'idée que ces croyances fondamentales ne dépendraient pas d'autres croyances, mais plutôt d'une réalité extérieure ou indépendante du contexte ou de l'opinion humaine.

Dans le cas de la conception rawlsienne, les croyances morales qui doivent s'équilibrer sont la conception de la personne et de la société qui caractérise la position originelle sous le voile d'ignorance, les principes de justice construits sous le voile d'ignorance, la conception morale politique de la justice et les jugements qui en découlent à tous les niveaux de généralités ; c'est-à-dire des questions les plus abstraites aux questions les plus concrètes, pratiques et spécifiques à l'intérieur de ce système.

### **Niveaux de généralité**

Pour en donner une idée plus précise, l'un des niveaux de généralité détaillés par Rawls se situe à la position originelle sous le voile d'ignorance<sup>230</sup>. Pour que l'équilibre soit atteint à ce niveau, les croyances auxquelles la personne morale peut recourir dans la position originelle (les intérêts supérieurs et les biens premiers) doivent se retrouver dans la culture publique de la société. Elles doivent également être présentes dans ce que nous révèlent les sciences sociales sur la personne et la société. C'est par l'équilibre atteint à ce premier niveau que chacun accepte cette base de la conception morale politique, ainsi que son influence sur la structure de base de la société, que chacun est au courant que les autres citoyens et citoyennes l'acceptent et que

---

<sup>230</sup> Voir Rawls, 2007 [1993] : 96-97.

l'idée qu'elles sont justifiées et acceptables pour tous est reconnue ; d'où l'idée de « publicité », au sens de publiquement connue et reconnue, à laquelle recourt également Rawls lorsque cet équilibre est atteint et qui sera complétée à tous les niveaux de généralité.

Un second niveau de généralité détaillé par Rawls est celui où l'équilibre prend forme dans les principales institutions de base dans la société. Dans un tel cas, Rawls écrit : « la société est effectivement gouvernée par des principes publics de justice »<sup>231</sup> et ces derniers sont alors en équilibre avec les jugements partagés qui relèvent du « sens commun » concernant ce domaine politique (la structure de base de la société). Ces jugements partagés peuvent alors comprendre différents éléments que Rawls évoque comme des « convictions » telles que la tolérance religieuse et le rejet de l'esclavage, des « traditions » historiques et politiques, un « fonds commun d'idées », ou la « culture politique publique »<sup>232</sup>. Encore une fois, ces jugements sont de plus confirmés, comme l'écrit Rawls, « par des méthodes d'enquête et des modes de raisonnement généralement acceptés comme appropriés pour des questions de justice politique »<sup>233</sup>. Ces jugements partagés rejoignent donc les valeurs contenues dans une conception morale politique – dans le cas de la conception rawlsienne, les valeurs inhérentes aux termes de la coopération politique et sociale et les valeurs qui relèvent de la raison publique, soit « les directives à suivre dans les enquêtes publiques qui rendent ces enquêtes libres et publiques »<sup>234</sup>.

Enfin, un troisième niveau de généralité détaillé par Rawls est celui où l'équilibre prend forme entre les raisons que les citoyens et citoyennes peuvent apporter afin de soutenir, par

---

<sup>231</sup> *Ibid.*

<sup>232</sup> Voir notamment Rawls (1993b [1985] : 212).

<sup>233</sup> Rawls, 2007 [1993] : 97.

<sup>234</sup> *Ibid.* : 272. J'ai détaillé ce contenu de la conception morale politique rawlsienne à la section 1.3 du précédent chapitre.

exemple, une décision plutôt qu'une autre dans le domaine politique et la conception politique de la justice. C'est à ce niveau que se distinguent les conceptions compréhensives raisonnables, qui sont en équilibre avec la conception de la personne et de la société – ce sur quoi fait fond le consensus, ce dont on pourrait aussi parler en termes d'un savoir dominant –, et les autres conceptions qui sont exclues de la communauté morale politique, c'est-à-dire celles dites déraisonnables, du moins concernant certaines questions, ou encore les formes de vie qui ne sont pas acceptables. Parce qu'elles transgressent ces limites, ces revendications, dans les mots de Rawls, « n'ont aucune valeur »<sup>235</sup>. Ces doctrines, précise-t-il, ne pourront « prospérer », voire pourront « décliner »<sup>236</sup>. C'est aussi à ce niveau que jouent les contraintes pratiques qui découlent des limites au pluralisme, mais à chacun des niveaux s'en trouvent qui sont d'ordres conceptuels ou épistémiques (liées au savoir dominant).

En effet, à tous les niveaux de généralité l'équilibre est recherché entre ces dimensions conceptuelles et épistémiques : la conception de la société et de la personne qui lui correspond – qui comprend des idées morales intrinsèques à la nature humaine et des intuitions morales –, les valeurs contenues dans cette dernière et les croyances présentes dans la culture publique de la société. Ces dernières sont traduites par la notion de jugements bien pesés qui s'applique tant à l'échelle individuelle que collective. Catherine Audard définit ces derniers comme « les jugements auxquels nous sommes parvenus sur la base de notre réflexion bien mûrie et auxquels il nous semble impossible de devoir renoncer »<sup>237</sup>. Enfin, l'ensemble de ces croyances doivent aussi être appuyées par la réflexion issue des sciences sociales portant sur la personne et la société.

---

<sup>235</sup> Rawls, 2007 [1993] : 215.

<sup>236</sup> Rawls, 2006 [1999] : 179.

<sup>237</sup> Audard, dans le glossaire qu'elle propose en fin de *Justice et démocratie* (Rawls, 1993a : 361).

## Abstention métaphysique

Pour éclairer différemment ces savoirs qui sont impliqués dans le système de croyances, et sans faire nécessairement référence à la proposition idéale rawlsienne, prenons ce que Jocelyn Maclure propose comme les raisons qui sont prises en compte par l'équilibre réfléchi : « (1) des intuitions morales qui semblent les plus largement partagées dans un contexte donné, (2) des faits psychologiques et sociologiques (falsifiables) révélés par les sciences sociales et (3) des théories morales les plus crédibles »<sup>238</sup>. Des théories morales crédibles, pourrait-on dire, cette fois selon les mots de Rawls, reposent sur des conceptions et intuitions « qui rejoignent nos sensibilités morales et attitudes naturelles » et « déterminent les conditions qu'elles doivent satisfaire si elles veulent jouer leur rôle escompté dans la vie humaine »<sup>239</sup>.

Le second type de raisons énoncé par Maclure (des faits psychologiques et sociologiques – falsifiables – révélés par les sciences sociales) nous renvoie au savoir issu des sciences sociales. Ce savoir repose donc sur des preuves empiriques et, tel que le mentionne Rawls, est justifié « par des méthodes d'enquête et des modes de raisonnement généralement acceptés comme appropriés »<sup>240</sup>. D'un premier abord, nombreux sont ceux, à moins d'être de ceux qui soutiennent un relativisme épistémique<sup>241</sup>, qui s'entendent sur les raisons qui permettent de soutenir ces savoirs. Ces derniers reposent généralement sur des preuves indépendantes, dans

---

<sup>238</sup> Maclure, 2012 : 277.

<sup>239</sup> Rawls, 1974 : 5, ma traduction.

<sup>240</sup> Rawls, 2007 [1993] : 97.

<sup>241</sup> Le relativisme épistémique, écrit Levy, soutient que « 1. Toute proposition de connaissance est vraie (ou fausse) seulement relativement à un certain critère ; et 2. Ce critère ne peut lui-même être connu comme étant vrai. » (*Ibid.* : 17, ma traduction). Or, tel que le souligne Levy, ce type de relativisme est soumis à l'argument de la contradiction qui l'amène à soutenir quelque chose comme : « Toutes les propositions factuelles sont vraies ou fausses relativement à un certain système à l'exception de la présente proposition » (*Ibid.* : 18, ma traduction).



une certaine mesure<sup>242</sup>, qui sont quantifiées et expliquées. Ce savoir scientifique est un savoir pour lequel nous nous entendons plus facilement sur la question de sa vérité, ainsi que sur celle des raisons avancées pour appuyer cette vérité. Dans la méthode de l'équilibre réfléchi, il faut toutefois se rappeler que ces savoirs sont à équilibrer avec d'autres types de croyances qui, elles, relèvent entièrement de l'ordre des valeurs. Dans un jugement donné sur ce que nous devons faire ou favoriser, ces savoirs sont toujours accompagnés de jugements de valeurs et, sur ce, nous pouvons toujours nous tromper. Si nous nous entendons plus facilement quant à la vérité de ce type de savoir issu des sciences sociales, peu de nous, a justement souligné Neil Levy, « ont confiance que la même chose peut être dite dans le cas de nos valeurs »<sup>243</sup>.

En effet, dans le cas du savoir qui concerne nos valeurs, les preuves qui peuvent être avancées pour les justifier sont beaucoup moins consensuelles, justement parce qu'elles ne peuvent être débattues que sur la base de valeurs – et non sur la base de preuves indépendantes ou empiriques. Et même dans le cas où on pourrait s'appuyer sur des preuves empiriques pour avancer l'idée qu'un savoir impliquant des valeurs est largement partagé au sein de la société, cela ne voudrait pas dire que l'idée qu'on doive retenir un jugement parce qu'il est mesuré comme étant largement partagé dans la société serait, elle, justifiée. Évidemment, on pourrait apporter une multitude d'exemples qui irait à l'encontre de cette idée : les juifs sont génétiquement inférieurs, les Tutsis sont une race exploiteuse et dominatrice, les musulmans sont des terroristes ou, pourquoi pas, quelque chose comme l'homosexualité est mal et contre nature, ou encore la femme est moins portée à faire des jugements moraux et est davantage

---

<sup>242</sup> Un auteur comme Hilary Putnam insistera par exemple sur l'idée que la science comprend aussi des valeurs implicites, et que ces valeurs sont reliées à notre idée du bien, à notre idée de l'épanouissement humain. « [M]on idée, écrit-il, est que le "le monde réel" dépend de nos valeurs (et encore une fois réciproquement) » (Putnam, 1984 [1981] : 152). Comme l'a formulé Rawls, la science est justifiée « par des méthodes d'enquête et des modes de raisonnement généralement acceptés comme appropriés » (Rawls, 2007 [1993] : 97).

<sup>243</sup> Levy, 2002 : 35, ma traduction.

dominée par ses relations avec des personnes significatives et son émotivité – bref, son développement moral est inférieur<sup>244</sup>.

Ces exemples soulèvent aussi certaines questions sur le rapport qui s'établit entre la réflexion issue des sciences sociales et les intuitions morales qui semblent les plus largement partagées dans un contexte donné – certains de ces exemples ayant été soutenus par le passé par le savoir issu des sciences sociales<sup>245</sup>. On pourrait donc retenir que les preuves apportées afin de justifier ces deux autres types de raisons qui seraient pris en compte dans l'équilibre réfléchi (des intuitions morales qui semblent les plus largement partagées dans un contexte donné, ainsi que des théories morales les plus crédibles) paraissent plus difficiles à justifier et qu'il en serait de même pour les jugements bien pesés ou les jugements issus de l'équilibre réfléchi. Cette idée est aussi largement acceptée et repose notamment sur deux apports bien connus.

Hume a d'abord montré qu'on ne peut tirer de conclusions morales à partir de faits que si nous nous appuyons d'abord implicitement sur une prémisse morale. Par conséquent, un dilemme moral ne peut être résolu en ne s'appuyant que sur des faits. Pour illustrer, je reprends un exemple proposé par Levy. Prenons ces deux propositions : « Sophie promet d'aider Toby avec son devoir de mathématique », donc « Sophie *doit* aider Toby avec son devoir de mathématique »<sup>246</sup>. On ne peut retenir ces deux propositions comme un argument valide que dans

---

<sup>244</sup> Je détaillerai un peu plus loin cette idée qui a notamment été appuyée par les études de Lawrence Kohlberg et critiquée par celles de Carol Gilligan.

<sup>245</sup> Ce qui fait écho à ce que j'ai dit à la page précédente : « Dans un jugement donné sur ce que nous devons faire ou favoriser, ces savoirs sont toujours accompagnés d'une valeur accordée et sur ce, nous pouvons toujours nous tromper. »

<sup>246</sup> Levy, 2002 : 48, ma traduction.

la mesure où une prémisse morale est assumée implicitement : « On doit tenir nos promesses »<sup>247</sup>.

C'est en ce sens que Hume écrit :

Dans chacun des systèmes de moralité que j'ai jusqu'ici rencontrés, j'ai toujours remarqué que l'auteur procède pendant un certain temps selon la manière ordinaire de raisonner, établit l'existence d'un Dieu ou fait des observations sur les affaires humaines, quand tout à coup j'ai la surprise de constater qu'au lieu des copules habituelles, *est* et *n'est pas*, je ne rencontre pas de proposition qui ne soit liée par un *doit* ou un *ne doit pas*. C'est un changement imperceptible, mais il est néanmoins de la plus grande importance. Car, puisque ce *doit* ou *ne doit pas* expriment une certaine relation ou affirmation nouvelle, il est nécessaire qu'elle soit soulignée et expliquée, et qu'en même temps soit donnée une raison de ce qui semble tout à fait inconcevable, à savoir, de quelle manière cette relation nouvelle peut être déduite d'autres relations qui en diffèrent du tout au tout.<sup>248</sup>

G. E. Moore a plus récemment apporté l'argument de la question ouverte pour montrer qu'on ne peut analyser le concept de *bon* en termes naturels, ce qui implique qu'on ne pourrait déduire de conclusions morales à partir de prémisses non morales. Selon Moore, tel que le formule Christine Tappolet, « pour inférer une proposition morale à partir de propositions non morales, il faudrait pouvoir utiliser une prémisse analytique qui établit une équivalence entre les deux »<sup>249</sup>. Utiliser une prémisse analytique signifie utiliser une prémisse dont on peut déterminer la vérité par sa seule analyse, par exemple, « les femmes mariées ne sont pas célibataires », ou encore, « le cercle est rond ». Or, dans le cas d'une question morale, soutient Moore, cela serait tout simplement impossible. Je reprends cette fois un exemple de Stephen Schwartz, qui nous dit que dans l'interrogation suivante, portant sur une propriété *P*, « est-ce que *P* est bien ? », « *P* est bien n'est pas une tautologie comme si *P* serait simplement la signification de bien ». En d'autres mots, « *P* est bien » n'est pas une proposition analytique et

---

<sup>247</sup> *Ibid.*

<sup>248</sup> Hume, 1993 [1740] : 65.

<sup>249</sup> Tappolet, 2004 [1996] : 660.

la question de savoir ce qu'est le bien demeure par conséquent toujours une question ouverte<sup>250</sup>. En fin d'analyse, ce qu'est le bien pour Moore est appréhendé par l'intuition morale et ne peut être prouvé à partir de prémisses factuelles<sup>251</sup>.

Or, en fait, la méthode de l'équilibre réfléchi nous permettrait justement de mettre de côté ces preuves qui devraient être apportées afin de justifier les différentes croyances impliquées dans ce type de jugements et qui relèveraient alors de la métaphysique. Ce type de preuves ne serait pas requis puisque, dans la méthode de l'équilibre réfléchi, la justification relève de l'équilibre ou de la cohérence établie entre les différentes croyances impliquées au sein d'un système et des principes essentiels qui le régissent. Comme le formule Tappolet : « un ensemble cohérent se caractériserait par la présence d'un grand nombre de relations inférentielles entre les différentes croyances. Chacune des croyances devrait sa justification aux relations d'inférence qui la lient aux autres croyances. »<sup>252</sup>

Aussi, dans le cas d'une conception morale *politique* (donc pour Rawls), une telle justification ne s'appuie que sur des raisons qui sont publiquement reconnues – elle relève de la raison publique –, c'est-à-dire des raisons connues et reconnues pour telle par une majorité de citoyens et citoyennes. Les raisons qui permettent à chacun des citoyens et citoyennes d'y adhérer personnellement sont prises en compte dans la mesure où elles sont en équilibre avec les autres croyances présentes au sein de cet ensemble cohérent. Ainsi, comme Daniels l'a rapporté, ces raisons sont plutôt « incorporées pour différentes raisons au sein de l'équilibre réfléchi »<sup>253</sup> d'une société donnée. D'une part, quant à la justification publique de la conception

---

<sup>250</sup> Schwartz, 2012 : 267, ma traduction.

<sup>251</sup> Moore, 1998 [1903] : 37.

<sup>252</sup> Tappolet, 2000 : 77.

<sup>253</sup> Daniels, 1996 : 149, ma traduction.

morale politique, nous n'avons pas à référer à ces raisons que nous avons chacun proprement, et référons plutôt à la raison publique (connue et reconnue publiquement). D'autre part, chacun adhère à la raison publique pour ses propres raisons.

En recourant à ce type de justification, Rawls ne se prononce pas sur la vérité de ces croyances – celles propres à chacun de nous, comme celles qui sont reconnues au sein de l'équilibre réfléchi. C'est aussi ce qu'il vise explicitement : une conception morale politique indépendante des doctrines compréhensives, qui se retire du débat concernant la vérité à propos duquel nous ne pouvons espérer nous entendre compte tenu du pluralisme. Par là, la méthode de l'équilibre réfléchi permet à Rawls une abstention métaphysique. Les raisons mobilisées dans la justification ne correspondent pas, en effet, à des « arguments philosophiques universels » qui reposeraient sur une métaphysique<sup>254</sup>. La méthode de l'équilibre réfléchi lui permet également de soutenir que la justification des croyances morales, réunies au sein de la conception morale politique, est une « tâche sociale pratique », qui relève d'un contexte particulier, plutôt qu'épistémologique<sup>255</sup>, qui relèverait d'une théorie qui nous dit comment nous pouvons accéder à la valeur et aux principes moraux.

Comme l'a souligné Rawls, la conception morale politique de la justice agit comme un « module » qui ordonne ce champ spécifique. Selon la méthode de l'équilibre réfléchi, elle est justifiée dans la mesure où une majorité y adhère d'après des raisons qui sont les leurs. Il n'y a pas, par ailleurs, de nécessité que chacun des citoyens et citoyennes y adhère effectivement, comme c'en était la visée dans la proposition idéale que Rawls soumet à la position originelle. De plus, comme je l'ai évoqué plus tôt, la délibération qu'implique la recherche de l'équilibre

---

<sup>254</sup> *Ibid.*

<sup>255</sup> Rawls, 1993b [1985] : 206.

suppose que les croyances soupesées puissent être révisées, tant du côté particulier que du côté de l'équilibre réfléchi existant au sein d'une société donnée. Et si nous ne pouvons nécessairement modifier le fait que des croyances soient largement partagées, notre adhésion à celles-ci peut minimalement être révisée.

En contrepartie, cela soulève d'autres questions. Premièrement, dans un tel cas, la stabilité d'une société est dépendante du fait qu'une majorité suffisante de citoyens et citoyennes adhèrent aux croyances comprises dans l'équilibre réfléchi, ou, tout simplement, la possibilité d'un équilibre réfléchi dépend de cette majorité. En ce sens, le maintien d'une conception morale politique, comme la justification des décisions à l'échelle sociale et politique, dépend de cette faisabilité<sup>256</sup>. C'est aussi d'après cette quête de stabilité perçue comme une unité qu'on associe à la méthode de l'équilibre réfléchi le rôle d'une méthode d'évaluation d'une théorie morale et politique : pourquoi serait-elle meilleure plutôt qu'une autre ou pourquoi devrions-nous l'accepter ?

Deuxièmement, dans un tel cas, les croyances qui ne peuvent être incorporées dans l'équilibre réfléchi sont tout simplement exclues. Encore une fois, dans les mots de Rawls, parce qu'elles transgressent ces limites – les limites qui découlent de l'équilibre réfléchi, qui déterminent ce qui est considéré comme « raisonnable » –, ces revendications « n'ont aucune valeur »<sup>257</sup>. Elles sont vouées à ne pas « prospérer », voire à « décliner »<sup>258</sup>. En ce sens, les limites au pluralisme que j'ai relevées au chapitre précédent sont toujours susceptibles de s'appliquer au point de vue de l'agent, mais également elles sont susceptibles de se traduire en injustices structurelles et épistémiques qui reposent sur un savoir dominant. Ces deux points

---

<sup>256</sup> Sur la « condition de faisabilité » que pose Rawls, voir notamment Daniels (1996 : 150-151).

<sup>257</sup> Rawls, 2007 [1993] : 215, déjà cité p. 74.

<sup>258</sup> Rawls, 2006 [1999] : 179, déjà cité p. 97.

problématiques ressortent aussi des critiques qui ont été adressées à la stratégie de justification cohérentiste.

## 2.2 Les stratégies de justification cohérentistes et contextualistes

Si je reviens à l'idée de base d'une croyance justifiée – « une croyance justifiée est une croyance telle qu'il y a une raison de l'entretenir et l'existence d'une telle raison est dépendante, d'une part, du fait qu'un individu le croit et, d'autre part, du fait qu'il soit justifié à le croire »<sup>259</sup> –, la méthode de l'équilibre réfléchi, bien qu'elle permette une abstention métaphysique, peut sembler présenter certaines difficultés. Outre l'idée, qu'à l'échelle sociale, la croyance justifiée d'un individu puisse dépendre du fait qu'une majorité ait une croyance en équilibre avec cette dernière, ou que la possibilité d'une justification dépende du fait qu'un nombre suffisant d'individus aient des croyances communes, le cohérentisme a d'abord été critiqué sur le plan théorique parce que, selon cette position, une croyance justifiée est justifiée par d'autres croyances, qui sont à leur tour justifiées par d'autres croyances, etc.<sup>260</sup> En d'autres mots, cela nous mène à un *regressus*. Meylan décrit de la manière suivante ce problème du *regressus* :

Si la justification d'une croyance C dépend de la justification d'au moins un état mental EM3 (croyance, expérience perceptuelle, etc.) qui est son élément justificateur, la justification de EM3 dépendra également de la justification d'un autre état mental (croyance, expérience perceptuelle, etc.) EM2 dont la justification dépendra également de celle d'un autre état mental EM1, et ainsi de suite, sans qu'on puisse, semble-t-il, y mettre un terme autre qu'arbitraire.<sup>261</sup>

---

<sup>259</sup> Meylan, 2015 : 16, déjà cité p. 94.

<sup>260</sup> Pour les critiques adressées aux approches cohérentiste et contextualisme, voir notamment Tappolet (2000 : 73-100; 2004 [1996]). Sur le cohérentisme, voir également Meylan (*op. cit.* : 64-71) et Daniels (2013, 1996, 1979).

<sup>261</sup> Meylan, *op. cit.* : 65.

De là, elle avance qu'en raison de la circularité qu'il implique, le cohérentisme ne peut rendre compte « de manière non problématique, de ce qui finalement justifie [une] croyance »<sup>262</sup>. Ce type d'approche ne répond pas à la question de savoir pourquoi appartenir à un système cohérent est une raison de penser qu'une croyance particulière est vraie. Meylan écrit :

La principale difficulté à laquelle est confronté le cohérentisme est, dès lors, d'expliquer comment une croyance justifiée (par exemple C2\*) peut justifier une autre croyance (C3\*), bien que cette dernière joue également un rôle dans la justification de C2\* (*via* C6\* et C1\*).<sup>263</sup>

En effet, si toute justification d'une croyance dépend d'autres croyances, qui doivent à leur tour être justifiées par d'autres croyances (et ainsi de suite), on se retrouve vraisemblablement engagé dans un cercle de justifications dont il n'existe aucune fin ou aucun fondement qui pourrait établir la validité de cette justification. Toutefois, cela ne représenterait pas nécessairement un problème pour le défenseur de la méthode de l'équilibre réfléchi qui répondrait simplement que ces croyances morales sont justifiées par leur appartenance à un système cohérent où, comme nous l'avons vu, ces croyances se justifient les unes les autres<sup>264</sup>.

La stratégie du cohérentisme pour mettre un terme au *regressus* est de s'appuyer sur une « structure justificative », pour reprendre l'expression de Meylan, formée par les relations entre les croyances impliquées dans un système, plutôt que sur une correspondance entre ces dernières et la réalité extérieure, ou entre ces dernières et un fondement qui ne dépendrait pas d'autres

---

<sup>262</sup> *Ibid.* : 66.

<sup>263</sup> *Ibid.* : 70.

<sup>264</sup> Pour d'autres réponses potentielles du cohérentisme au problème du *regressus* – « *a*) une croyance est justifiée ssi elle repose sur une chaîne de raisons infinies ; [...] *c*) une croyance est justifiée ssi elle repose sur une chaîne de raisons qui se termine par une croyance qui n'est pas justifiée » (Tappolet, 2000 : 91) – voir Tappolet (2000 : 91-97) et Meylan (*op. cit.* : 65-1). Pour ces dernières, aucune de ces approches de la justification proposées par le cohérentisme ne serait acceptable, entre autres parce que la circularité – option *b*) – empêcherait toute justification et que la nécessité de la cohérence ne serait pas établie (Tappolet, 2000 : 89), parce que selon *a*) la justification requerrait un esprit infini et que nous sommes des êtres finis et parce que *c*) irait à l'encontre d'une « affirmation très bien établie » (Meylan, *op. cit.* : 66-68).



croyances et qui mettrait fin au *regressus* – comme dans le cas du fondationnalisme. Les croyances morales, selon cette stratégie, ne sont pas justifiées ultimement par un fondement, mais se justifient les unes les autres ; les croyances en équilibre nous fournissant « des raisons de penser » qu’une croyance est « correcte », ou chacune des croyances en cohérence « apportant de la justification »<sup>265</sup>. À ce point, l’explication peut néanmoins sembler rudimentaire si on cherche une réponse au problème du *regressus*. Aussi, j’y reviendrai en conclusion, après avoir abordé au prochain chapitre le constructivisme humien, et poursuivrai pour le moment avec d’autres critiques qui ont été adressées au cohérentisme et au contextualisme.

La justification cohérentiste s’applique à la notion de croyance, dans le domaine général du savoir. Dans le cas d’un système de croyances ou d’un équilibre réfléchi associé à une société, on pourrait ajouter que la méthode de l’équilibre réfléchi recourt aussi à une stratégie de justification contextualiste<sup>266</sup>. Selon le contextualisme, la justification des croyances morales dépend de certaines croyances qui n’ont tout simplement pas besoin de justification dans un contexte donné. En d’autres mots, ces croyances morales ne sont pas remises en question dans ce contexte donné, ou peuvent être dites contextuellement fondamentales. Elles sont « contextuellement » immédiatement justifiées. Parce qu’elles se retrouvent dans la culture publique de la société, on pourrait par exemple penser que les conceptions de la personne et de la société – telles que définies par Rawls – représentent des croyances contextuellement fondamentales qui pourraient correspondre aux principes qui régissent ce système donné.

Si ce type de justification peut sembler rappeler certains éléments d’une approche fondationnaliste – ces principes pouvant être associés à un « fondement » –, dans le cas du

---

<sup>265</sup> Voir Tappolet, 2000 : 86-88.

<sup>266</sup> Maclure souligne également cette dimension contextualiste dans les travaux de Rawls qui, souligne-t-il, a été « confirmée, voire bonifiée, dans les textes qui ont suivi TJ [*Théorie de la justice*] » (Maclure, 2012 : 278).

contextualisme ces croyances fondamentales ne seraient pas reconnues universellement et indépendamment du contexte ; elles sont dépendantes d'un contexte donné. Cette distinction rappelle ce que j'ai dit concernant la conception de la personne dans la proposition idéale rawlsienne au cours du premier chapitre, soit que s'il est vrai qu'elle ne prétend pas à une vérité universelle, en contrepartie elle prétend bien à un consensus sur certaines croyances (relevant du domaine politique) dans un contexte donné (un système équitable de coopération). Elles sont « contextuellement » fondamentales ou immédiatement justifiées dans ce contexte.

Rappelant ces thèmes, Rawls a d'ailleurs distingué la dimension intuitionniste de sa perspective (des intuitions morales qui semblent les plus largement partagées dans un contexte donné, des théories morales les plus crédibles<sup>267</sup>) de l'intuitionnisme rationnel qu'il perçoit chez Sidgwick, Moore et W. D. Ross<sup>268</sup>. Selon Rawls, on retrouve chez ces derniers une idée des jugements moraux définis comme la « reconnaissance de vérités immédiatement évidentes concernant les raisons valables à utiliser », dont le contenu est fixé « par un ordre moral qui est antérieur à notre conception de la personne et du rôle social de la moralité, et qui en est indépendant »<sup>269</sup> ; d'où l'idée « d'intuition rationnelle ». Dans la perspective rawlsienne, contrairement à ce qu'on retrouve dans l'intuitionnisme rationnel, s'il y a effectivement introduction d'intuitions dans le processus délibératif, ce sont celles qui sont cohérentes avec la conception de la personne et de la société, qui n'est pas remise en question dans ce contexte donné – elle est présente dans la culture publique de la société –, ou qui peut être dite contextuellement fondamentale.

---

<sup>267</sup> D'après les catégories de Maclure, p. 97.

<sup>268</sup> Sidgwick (1966 [1874]), Moore (1998 [1903]), Ross (1965 [1930]).

<sup>269</sup> Rawls, 1993d [1980] : 132.

Toutefois, certains problèmes – outre celui de la circularité – ont été associés aux stratégies de justification cohérentistes et contextualistes, dont plusieurs s’appliquent dans les deux cas. Parce qu’une croyance morale est justifiée relativement au système dans lequel elle s’inscrit, ou encore relativement à un contexte particulier, ces approches ont notamment été qualifiées de relativistes. Tel que le définit Levy, le relativisme dans le domaine de la morale soutient que : « Une proposition morale est vraie seulement relativement à un certain critère ou système »<sup>270</sup>. L’un des problèmes que le relativisme pose pour le cohérentisme et le contextualisme, qui nous mènerait à un mode de pensée allant contre le sens commun, est qu’alors une croyance peut être à la fois justifiée dans un système donné, tout en ne l’étant pas du tout au sein d’un autre système. De même, on pourrait tout à fait imaginer que la croyance d’un individu puisse être sans besoin de justification dans un contexte, alors que si on déplaçait cet individu dans un autre contexte – ou au sein d’un autre système dans le cas du cohérentisme –, cette même croyance se révélerait soudainement non justifiée.

Or, si on met de côté l’idée de justifier le type de croyances impliquant des valeurs universellement ou absolument, ce qui semble le plus à propos dans l’espace séculier dépourvu d’un « législateur moral »<sup>271</sup> et pluraliste qui caractérise notre temps, ce problème apparaît incontournable<sup>272</sup>. Ainsi, ce qui paraît d’un premier abord contre-intuitif dans ces cas particuliers

---

<sup>270</sup> Levy, 2002 : 19, ma traduction.

<sup>271</sup> Encore une fois, je reprends l’expression d’Anscombe (1958). Pour une critique dans la même veine, voir Williams (1990 [1985], 1981). J’ai déjà référé à la p. 10 de l’introduction.

<sup>272</sup> Erik Olsson souligne d’ailleurs en ce sens que « les théoriciens modernes de la cohérence [...] souscrivent typiquement à une théorie cohérentiste de la justification sans défendre une théorie cohérentiste de la vérité. [...] La première est une théorie de ce que signifie pour une croyance ou un ensemble de croyances d’être justifiés, ou pour un sujet d’être justifié en soutenant cette croyance ou cet ensemble de croyances. La seconde est une théorie de ce que signifie pour une croyance ou une proposition d’être vraie » (Olsson, 2017 : 1).

rend en revanche compte d'un sentiment que nous avons, à savoir que ce type de jugement impliquant des valeurs demeure toujours ouvert à une potentielle révision.

Un autre problème qu'on a adressé au cohérentisme et au contextualisme est que si une croyance est justifiée dans la mesure où elle est cohérente avec les autres croyances au sein d'un système donné, ou avec d'autres croyances immédiatement justifiées dans un contexte, il est tout à fait possible d'adhérer à une croyance morale justifiée qui appartiendrait à un système essentiellement composé de fausses croyances, ou qui ne sont pas juste moralement. Par exemple, prenons la conception de la personne telle qu'elle est définie par Rawls et remplaçons-la par celle qu'on retrouve dans le scénario chimérique imaginée par James DeMonaco<sup>273</sup>, qui incorpore l'idée que la violence est inhérente à l'espèce humaine, tout en conservant celle d'une société comme le fruit d'un pacte de la société civile (un système de coopération), par exemple sur la base de la pensée contractualiste hobbesienne<sup>274</sup>. On pourrait en arriver à imaginer qu'une fois l'an une période de douze heures soit accordée pendant laquelle chacun peut se livrer à des comportements violents envers ses concitoyens. Parce que la violence serait inhérente à l'espèce humaine, cette pratique contient la violence sociétale et amène la stabilité psychologique publique nécessaire à son autodétermination. Ceci parce qu'elle enrayer la criminalité, elle rehausse l'autonomie et la liberté pour tous les citoyens autrefois soumis aux conséquences d'une crise économique et sociale sans précédent. Nous accepterions cette violence une fois l'an parce que nous nous devons tous réciproquement cette existence commune. Évidemment, ce

---

<sup>273</sup> Je réfère au film de suspense américano-français *La Purge*, sorti en 2013.

<sup>274</sup> Pensons à la fameuse formule « l'homme est un loup pour l'homme » ; anthropologie hobbesienne qui, comme je l'ai exposé au dernier chapitre (p. 44-45), fonde la nécessité pour l'homme de renoncer à son indépendance dans l'état de nature pour se soumettre aux règles de la conduite sociale (Hobbes, 1982 [1642]), voire au pouvoir de la contrainte et de la force (le « Léviathan ») (Hobbes, 2000 [1651]).

scénario irait contre nos plus profondes intuitions et nous semblerait tout à fait improbable, quoiqu'elle puisse être cohérente. Pourtant, dans le même esprit, de nombreuses critiques ont évoqué la possibilité de soutenir, selon cette approche, un système nazi ou un système taliban parfaitement cohérent<sup>275</sup>.

Ce type de critiques rend compte du fait que les approches cohérentiste et contextualiste sont des versions faillibilistes de la justification. Une version faillibiliste de la justification soutient que les croyances impliquées dans un système « cohérent », ou dans un contexte spécifié peuvent être justifiées tout en étant fausses, ou non justes moralement. Ce type de justification n'implique donc pas une garantie de la vérité de ces croyances ou de leur fiabilité – par exemple en nous menant de façon fiable à des croyances justes moralement.

Compte tenu de la volonté de Rawls de s'abstenir quant à la vérité de celles-ci, cela ne représenterait pas nécessairement une objection à sa perspective. Et il est loin d'être certain qu'une version infaillibiliste – selon laquelle, dans les mots de Tappolet, « la justification d'une croyance doit garantir la vérité de cette croyance »<sup>276</sup> – ou une version fiabiliste de la justification – selon laquelle, encore une fois dans les mots de Tappolet, « seule une méthode fiable pourrait produire des croyances justifiées »<sup>277</sup> – seraient plus adéquates<sup>278</sup>.

Encore une fois, les recherches et discussions actuelles sèment le doute sur de telles possibilités qui me semblent finalement encore plus contre-intuitives que l'idée qu'on puisse toujours se tromper lorsqu'il s'agit de jugement impliquant des valeurs – idée qu'on retrouve

---

<sup>275</sup> Levy aborde notamment ces exemples dans « The Moral Implications of Relativism » (Levy, 2002 : 55-86).

<sup>276</sup> *Ibid.* : 85.

<sup>277</sup> *Ibid.* : 88.

<sup>278</sup> Sur la version faillibiliste de la justification vs la version fiabiliste de la justification référer à Tappolet (2000 : 86-87).

dans le pluralisme, la tolérance et les difficultés du jugement qui représentent, me semble-t-il, des concepts incontournables dans l'état actuel de nos connaissances. De plus, dans une version faillibiliste, la présence de « défaiteurs » (*defeaters*) ou d'éléments nous permettant d'invalider les croyances fausses peut toujours nous permettre de vérifier et de réviser les croyances justifiées.

De là, ce type d'approche ne répondrait toutefois pas à la question de savoir pourquoi appartenir à un système cohérent est une raison de penser qu'une croyance particulière est vraie. Or, comme David Brink l'a souligné : « le savoir implique la vérité, mais non la justification. Il est possible d'être complètement justifié en soutenant des croyances qui se révèlent être fausses ».<sup>279</sup> En contrepartie, à l'échelle sociale, des versions infaillibilistes et fiabilistes – dans le cas où une telle chose serait possible – ne répondraient pas plus à la question de savoir ce que nous ferions (ou ce qu'il serait juste de faire) dans les circonstances de la réalité avec les (ou les possibles) systèmes de « la Purge », nazi ou taliban.

Une solution qu'on pourrait proposer du côté faillibiliste réside dans l'idée de restreindre les croyances de base qui serviraient à établir la cohérence afin d'augmenter la fiabilité du système en question. Daniels a en ce sens suggéré de les filtrer « afin d'inclure seulement celles pour lesquelles nous sommes relativement confiants » et pour lesquelles nous avons réfléchi « dans des conditions propices à éviter les erreurs de jugement », par exemple dans le calme et en possession d'informations suffisantes<sup>280</sup>. Cela permettrait d'éviter que l'équilibre repose par exemple sur des biais ou sur des contingences historiques. Or, d'une part, comme le souligne

---

<sup>279</sup> Brink, 1989 : 126, ma traduction. Je reviendrai également sur ce point au cours du prochain chapitre.

<sup>280</sup> Daniels, 1979 : 258, ma traduction.

Daniels lui-même, les conditions de restrictions peuvent avoir des inconvénients : « Parfois, la colère ou l'indignation (morale) peuvent conduire à des actions et à des jugements moralement meilleurs que le “calme” »<sup>281</sup>.

C'est le même type de stratégies qu'on voit à l'oeuvre dans la perspective rawlsienne. On pourrait d'abord le voir avec les conceptions de la personne et de la société qui seraient établies à la base comme des croyances contextuellement fondamentales immédiatement justifiées, parce qu'elles se retrouvent dans la culture publique de la société, et qui pourraient prétendre au titre de principes qui régissent ce système. Or, nous avons vu au cours du dernier chapitre que de telles conceptions ne viennent pas sans limites sur les plans épistémologique – rappelant le commentaire de Daniels sur sa propre proposition – et moral.

On pourrait aussi voir ce type de stratégies avec la position originelle sous le voile d'ignorance, selon le rôle qu'on veut bien dans les faits lui donner. Ces rôles, je le rappelle, peuvent aller d'un scénario permettant de circonscrire la meilleure conception morale politique indépendamment de celle présente dans une société donnée, d'une expérience de pensée permettant d'évaluer la conception morale politique présente au sein de la société (ou encore proposée), à l'idée de ne retenir que le voile d'ignorance afin de valider un jugement donné. Mais dans tous les cas, il pourrait représenter une base permettant d'augmenter la fiabilité d'un jugement ou du système en question.

Toutefois, dans ce dernier cas, une ambiguïté s'installe alors entre, d'une part, la méthode à laquelle Rawls recourt pour justifier les principes de justice, la conception morale politique et les jugements qui en découlent (la méthode de l'équilibre réfléchi) et, d'autre part,

---

<sup>281</sup> *Ibid.*

les aspects constructiviste et contractualiste de sa démarche par lesquels il circonscrit ce qui fait du résultat un résultat non seulement cohérent, mais qui est juste moralement<sup>282</sup>.

Dans ce cas, une croyance n'est plus simplement justifiée dans la mesure où elle est validée par un ensemble cohérent de jugements présents au sein de la culture publique d'une société, mais est également soumise à une évaluation morale dont les critères sont spécifiés. Plus précisément, la proposition idéale rawlsienne s'appuie, d'une part, sur une dimension intuitionniste et contextualiste (qui appartient à la méthode de l'équilibre réfléchi), mais aussi, d'autre part, sur une dimension rationaliste et cognitiviste (qui appartient aux aspects contractualiste et constructiviste de sa démarche).

On trouve le côté rationaliste dans l'idée de la découverte, dans la position originelle sous le voile d'ignorance, des croyances justes moralement – sont mis de côté « les aspects de la vie sociale qu'un point de vue moral considère comme arbitraires »<sup>283</sup> –, qui repose strictement sur la raison. Le cognitivisme soutient lui que les jugements moraux expriment des croyances, plutôt que, par exemple, des intuitions, des états d'approbation ou de désapprobation qui ne peuvent être que ressentis et ne peuvent, par conséquent, être dits vrais, faux, justes ou acceptables<sup>284</sup>. Plus minimalement, la dimension cognitiviste comprend l'idée qu'on peut évaluer la conception morale politique de la justice en recourant à la raison sous les conditions de correction édictées. Ces dimensions rationaliste et cognitiviste dans la perspective rawlsienne introduisent l'idée qu'on peut accéder par la raison à des principes et des règles de la vie

---

<sup>282</sup> Nathaniel Jezi en arrive à un constat semblable et souligne cette tension entre les deux dimensions dans l'approche rawlsienne, sans toutefois en approfondir les détails. Pour ce dernier, si c'est le constructivisme qui représente le « cœur » du point de vue normatif rawlsien, il implique néanmoins ces deux dimensions en tension et les critiques qui plaident en faveur de l'une ou de l'autre ne saisiraient pas, selon lui, la complexité de la perspective rawlsienne (Jezi, 2016).

<sup>283</sup> Rawls, 2009 [1971] : 44, déjà cité p. 87.

<sup>284</sup> Sur le cognitivisme, voir notamment Miller (2013) et Sayre-McCord (2014).



commune qui sont justes moralement, ou que toute personne morale pourrait accepter, dans le cadre des conditions de correction qui nous sont données par la conception de la personne et de la société.

Cette conception comprend quant à elle des « idées morales intrinsèques » à la nature humaine (plutôt que d'autres) et l'attribution de certaines caractéristiques attribuées au politique comme une « catégorie fondamentale » qu'on définit pour des raisons morales (une conception du juste). Selon l'intuitionnisme et le contextualisme, cette conception de la personne et de la société sont l'expression d'intuitions ou d'idées fondamentales « immédiatement justifiées »<sup>285</sup> dans un contexte donné. Rawls parlera alors « d'idées » et de « principes intuitifs bien connus », d'« éléments intuitifs », ou d'« intuitions fondamentales »<sup>286</sup>.

De ce côté, les jugements moraux reposent donc, au moins en partie, sur ces intuitions. En contrepartie, ce n'est pas toutes les intuitions qui sont retenues dans la balance, mais celles qui sont cohérentes avec les croyances morales qui sont justes, selon les conditions de corrections qui nous sont données. En ce sens, ce côté intuitionniste et contextualiste est encadré par le côté rationaliste et cognitiviste, qui pose un pas de plus du côté fondationnaliste que ne le ferait par exemple une approche cohérentiste qui se limiterait à une évaluation de la cohérence logique, ainsi qu'à des conclusions qui découlent de l'équilibre des croyances au sein d'un système, quelles que soient ces croyances ou ce système, avec toutes ses possibilités de révisions. Par le fait même, le statut de l'abstention métaphysique que soutient Rawls ne serait plus si clairement établi.

---

<sup>285</sup> Sur l'intuitionnisme, voir à également Miller (2013) et Sayre-McCord (2014).

<sup>286</sup> Rawls, [1980] : 212.

Dans tous les cas de figure – la proposition de Daniels et les différentes possibilités que nous laisse la perspective rawlsienne –, les conditions de restrictions se traduisent par des limites qui figurent parmi celles que j’ai détaillées au cours du chapitre précédent. En ce sens, ce type de version se révèle plus exigeante et écarte d’emblée certaines croyances qui pourraient se révéler pertinentes. De plus, dans ce cas, les restrictions demeurent toujours en quête de justification. Pourquoi ces contraintes sont-elles légitimes ? Et pourquoi le sont-elles plus que d’autres ? Enfin, comme le souligne aussi Tappolet, même ces croyances qui nous servent de base et qui nous semblent plus fiables pourraient toujours se révéler fausses<sup>287</sup>.

Il me reste à ce point une dernière critique qui s’adressent aux approches cohérentistes et contextualistes de la justification que je souhaite aborder. Pour y arriver, prenons pour exemple un scénario plus près de nous<sup>288</sup>. Prenons une société qui compte parmi ses jugements bien pesés la séparation de la sphère publique et de la sphère privée dans la poursuite de l’égalité liberté, dont la liberté de conscience. Cette société compte aussi (ou a compté) parmi ces jugements bien pesés l’idée, qu’ont défendu les auteurs classiques du libéralisme, que « la division sexuelle du travail au sein de la famille » est établie selon une « égalité naturelle », une « unité définie biologiquement » et représente la « division du travail la plus pratique entre deux personnes »<sup>289</sup>. Dans cette lignée, même des auteurs avant-gardistes pour leur temps, comme John Stuart Mill et Harriet Taylor Mill, pouvaient écrire :

Il en est d’une femme quand elle se marie tout comme d’un homme quand il choisit une profession : on suppose généralement qu’elle a fait le choix prioritaire de consacrer ses efforts à gérer son ménage et à élever ses enfants, et ce pendant autant d’années de sa vie qu’une telle vocation l’exige ; ce

---

<sup>287</sup> Tappolet, 2000 : 87.

<sup>288</sup> Exemple que m’a inspiré le texte de Kymlicka, « Égalité des sexes et discrimination » (Kymlicka, 1999 : 256-266).

<sup>289</sup> Kymlicka, 1999 : 266-267.

pourquoi elle renonce non pas à tous les autres objets d'intérêts et occupations, mais à tous ceux qui sont incompatibles avec ces exigences.<sup>290</sup>

En prenant pour point de départ les idées défendues à la base par les auteurs classiques du libéralisme, celles que Mill et sa femme écrivaient, on perçoit que le cohérentisme, en tant que méthode de justification, comprend un potentiel conservateur<sup>291</sup> susceptible de maintenir des jugements, impliquant des valeurs bien ancrées dans un contexte particulier – selon différents niveaux, d'hier à aujourd'hui –, par l'équilibre établi entre les croyances présentes au sein d'un système.

Ce que je veux aussi souligner par cet exemple est que non seulement le cohérentisme et le contextualisme sont susceptibles de justifier de fausses croyances, mais de plus ils sont susceptibles de les reproduire à travers le temps. Par exemple, de nombreuses critiques ont en ce sens souligné qu'une société qui compte parmi ses jugements bien pesés la séparation de la sphère publique et de la sphère privée – dans la poursuite de l'égale liberté, dont la liberté de conscience – est difficilement en position d'appréhender les répercussions des inégalités dans la sphère privée, concernant la question de la redistribution ainsi que de la rémunération du travail domestique et du travail de soins, dont dépend d'autre part le travail « productif » associé à la sphère publique<sup>292</sup>.

---

<sup>290</sup> Mill et Mill, 1970 : 19, cités par Kymlicka, 2002 : 267.

<sup>291</sup> Rawls a d'ailleurs soulevé cette question dans un texte publié en 1974 : « Il peut sembler que la procédure de l'équilibre réfléchi est conservatrice : c'est-à-dire qu'elle limite l'investigation à ce que les gens (incluant soi-même) soutiennent déjà » (Rawls, 1974 : 7, ma traduction). Ce à quoi il répond que plusieurs éléments préviennent ce conservatisme, parmi lesquels le fait que l'équilibre s'établit entre les différents niveaux de généralité et que l'ensemble des jugements à tous ces niveaux peuvent être sujets à révision. Je reviendrai sur cette idée dans ma conclusion finale.

<sup>292</sup> On trouve ce type de critiques notamment dans Jaggar (1983), Okin (2008 [1989]), Pateman (1987) et récemment Hamrouni (2015).

En revanche, ce type d'exemple souligne la pertinence de la prise en compte des « défauteurs » et des éléments nous permettant d'invalidier les fausses croyances, pertinence propre à une approche faillibiliste, dans les processus nous menant à établir la justesse de ces croyances. En ce sens, la cohérence conserve par ailleurs sa pertinence dans la construction des normes et des croyances partagées au sein d'une société donnée. Mais le caractère « justifié » d'une croyance sur la base de la cohérence n'en est pas pour autant sauvé. Dans le même sens de ce que je viens d'avancer, le cohérentisme et le contextualisme en tant que méthode de justification pourraient également favoriser des injustices structurelles et épistémiques ; phénomène pour lequel la visée d'unité ou de consensus a un rôle à jouer – elle est requise à la justification. Au cours de la prochaine section, j'aborderai certains exemples qui permettent d'illustrer ce que j'avance.

## **2.3 Consensus, injustices structurelles et épistémiques**

Dans un autre registre que la critique féministe, Robert Nozick a relevé le même type de problème en réfléchissant à ce qu'implique le principe de différence<sup>293</sup> par rapport aux groupes impliqués dans une société donnée. Pour Nozick, ce principe n'est pas neutre entre le groupe le plus avantage et le plus désavantagé, mais aussi envers ceux qui se trouvent entre ces deux catégories. En effet, il souligne que dans le cas où on ferait disparaître le groupe le plus désavantagé, la position de ceux qui se trouvent entre les deux autres (les plus avantage et les

---

<sup>293</sup> Je rappelle que le principe de différence fait référence au deuxième principe de justice proposé par Rawls : « Les inégalités sociales et économiques doivent satisfaire à deux conditions : - elles doivent être liées à des fonctions et à des positions ouvertes à tous, dans des conditions d'égalité équitable des chances, et - elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus désavantagés de la société. » (Rawls, 2007 [1993] : 29-30.)

plus désavantagés) verrait ses conditions améliorer<sup>294</sup>. Pour Nozick, le principe de différence, donc, « impose des contraintes à une coopération sociale volontaire (et à l'ensemble des parts qui en naissent) »<sup>295</sup>.

Le plus important pour mon propos ici n'est pas tant ce principe de justice en tant que tel, mais réside plutôt dans le fait qu'en dépit d'un tel principe, qui semble *a priori* s'inscrire dans une visée d'approfondissement de justice et d'égalité et qui repose sur les meilleures bases que Rawls ait pu trouver, un ordre déjà établi est par ailleurs maintenu. Cet ordre définit et maintient ce qui a de la valeur (ou plus de valeur) dans une société donnée parmi les talents et les ressources contingentes dont sont dotés les individus. Ces contraintes définissent, selon Nozick, « comment doit évoluer le processus continu et donne un critère de configuration externe qu'il doit respecter ; tout processus qui ne correspond pas à ce critère doit être rejeté »<sup>296</sup>. De plus, pour expliquer l'adhésion volontaire à ces contraintes, il faudrait faire, souligne Nozick, des caractéristiques et ressources personnelles ainsi que des talents naturels des individus, un « actif commun » duquel chaque groupe d'individus bénéficie selon les critères de cet ordre établi. En plus de ne pas prendre « suffisamment au sérieux la distinction entre les personnes »<sup>297</sup> – reprenant ironiquement la critique de Rawls à l'endroit de l'utilitarisme – la position de Rawls selon Nozick considérerait « les hommes comme des moyens pour le bien-être d'un autre »<sup>298</sup> – déjouant la tradition kantienne à son propre jeu.

---

<sup>294</sup> Concernant la position de ce groupe « du milieu », voir Nozick (2016 [1974] : 260-261).

<sup>295</sup> *Ibid.* : 242.

<sup>296</sup> *Ibid.* : 259.

<sup>297</sup> *Ibid.* : 281.

<sup>298</sup> *Ibid.*

Les critiques féministes ont particulièrement bien relevé cette idée de reproduction d'un ordre établi. Elles ont par exemple montré que le statut dont jouit l'éthique de la justice et le type de raisonnement moral qui lui est associé se traduit par une valeur attribuée à certaines activités et l'idée d'impartialité qui lui est attachée a été remise en question. Ce mode de pensée, sur lequel s'appuie le libéralisme procédural, a été qualifié, comme l'écrit Nancy Rosenblum, de « norme partielle et caractéristiquement masculine qui éclipse les attitudes et inclinaisons morales distinctives des femmes »<sup>299</sup>. Ce type de critiques n'est pas sans rappeler celles adressées au procéduralisme concernant sa capacité de prendre en compte la multiplicité des biens existant dans la réalité, avec les limites qui en découlent quant à qualité de l'existence recherchée, ainsi que qui peut être membre de la communauté morale politique<sup>300</sup>. Ces critiques féministes révèlent également certaines injustices épistémiques et structurelles qui peuvent découler de la reproduction d'un ordre établi ou d'un savoir dominant (largement partagé, qui prime potentiellement sur d'autres savoirs).

### **Injustices épistémiques et structurelles : la critique féministe**

Reprenons cette idée que j'ai énoncée un peu plus tôt à titre d'exemple : la femme est moins prompte à faire des jugements moraux et est davantage dominée par ses relations avec des personnes significatives et son émotivité – bref, son développement moral est inférieur.

Kymlicka écrit à ce sujet :

Tout au long de l'histoire de la philosophie occidentale, les penseurs politiques ont opposé les dispositions intuitives, émotionnelles et particularistes censément requises par l'activité domestique des femmes à la

---

<sup>299</sup> Rosenblum, 1989 : 8, ma traduction.

<sup>300</sup> Dans « Humaniste Liberalism », Okin a montré l'illusion d'universalité associée à la position libérale, qui exclut par ailleurs les femmes en de nombreux aspects.

mentalité rationnelle, impartiale et dépassionnée attribuée à l'homme conformément aux exigences de la vie publique.<sup>301</sup>

Tel que Carole Pateman le rapporte, on retrouvait aussi cette distinction chez Mary Wollstonecraft<sup>302</sup>, qui l'expliquait par le refus fait aux femmes d'accéder aux responsabilités publiques, menant à l'impossibilité pour ces dernières de développer un sens de la justice<sup>303</sup>. Cette idée, qui s'inscrit donc dans une longue histoire de pensée<sup>304</sup>, a notamment été appuyée par les études de Lawrence Kohlberg<sup>305</sup>. Ce dernier a étudié les structures cognitives impliquées dans les jugements moraux et a développé et publié en 1979 une théorie du développement moral (une théorie psychologique du raisonnement moral) en suivant les traces de Jean Piaget, qui avait proposé une théorie développementale de l'intelligence<sup>306</sup>.

La théorie de Kohlberg a notamment été critiquée par Carol Gilligan qui a soutenu que son modèle ne représentait en fait qu'une manière de concevoir la morale et que le raisonnement moral des femmes différait simplement de celui des hommes, sans y être inférieur. Selon Gilligan, le raisonnement moral des femmes correspond à « une voix différente », d'où le titre de son ouvrage désormais bien connu<sup>307</sup>. Cette proposition s'est traduite dans les développements

---

<sup>301</sup> Kymlicka, 1999 : 283.

<sup>302</sup> Mary Wollstonecraft est une féministe anglaise qui publie en 1792 *A Vindication of the Rights of Woman*, qui figure aujourd'hui parmi les œuvres précurseurs du droit des femmes (Universalis, 2018).

<sup>303</sup> Pateman, 1980.

<sup>304</sup> Voir à ce sujet « Égalité des sexes et discrimination » (Kymlicka, 1999 : 256-266). Mais, par exemple, Will Kymlicka écrit d'entrée de jeu dans cette section en s'appuyant sur les travaux de Susan Okin : « Jusqu'à une époque assez récente, la plupart des théoriciens, quelle que soit leur obédience politique, acceptaient l'idée que la réclusion des femmes au sein de la famille et la "sujétion légale et coutumière des femmes à leur mari" était "fondée en nature" [Okin, 1979, p. 200] » (Kymlicka, 1999 : 256).

<sup>305</sup> Kohlberg, 1981a, 1981b.

<sup>306</sup> Piaget, 1966, 1947.

<sup>307</sup> Gilligan, 2008 [1982].

des éthiques du *care*<sup>308</sup> *versus* les éthiques de la justice, qui ont mis en lumière les exclusions liées à la domination des dernières.

Naïma Hamrouni souligne que cette proposition de Gilligan a par ailleurs été « trop souvent interprétée – à tort – comme reconduisant une conception essentialiste de “la” femme »<sup>309</sup>. En outre, les auteur(e)s ne s’entendent pas sur l’origine de cette différence entre ces deux types de raisonnement moraux, ce qui n’aide pas à statuer sur cette question. Les avis divergent également quant aux possibilités d’application d’une éthique qui repose sur ce type de raisonnement moral (le *care*) – certains soutiennent que son champ d’application se réserve au domaine privé<sup>310</sup> –, ainsi que sur sa compatibilité (ou son incompatibilité<sup>311</sup>) avec l’éthique de la justice<sup>312</sup>. Mais pour une auteure comme Joan Tronto par exemple, « justice et *care* apparaissent compatibles plutôt qu’antagonistes »<sup>313</sup> et les deux devraient être mobilisés sur le plan politique<sup>314</sup>. Dans tous les cas, Hamrouni rapporte que les positions de Gilligan sont aujourd’hui appuyées par des recherches menées en neurobiologie et en anthropologie évolutionniste qui reconnaissent en l’être humain, toujours en relation<sup>315</sup>, les dimensions sur lesquelles Gilligan s’appuie et qui confèrent toute sa pertinence à « la voix du *care* »<sup>316</sup>. Elles

---

<sup>308</sup> Pour une introduction à la pensée féministe et éthique du *care*, voir notamment Bourgault et Perreault (2015), Brugère (2011), Kymlicka (1999 : 255-310) et Parperman et Molinier (2013).

<sup>309</sup> Hamrouni, 2013 : 2.

<sup>310</sup> C’est le cas de Okin (2008 [1989]).

<sup>311</sup> Pour une telle position, voir Nel Noddings (1984).

<sup>312</sup> Pour une discussion sur les questions précédentes, voir Kymlicka, 1999 : 283-286.

<sup>313</sup> Tronto, 2009 [1993] : 218.

<sup>314</sup> Voir notamment « Care et théorie politique » (*Ibid.* : p. 206-232).

<sup>315</sup> Tronto fait également appel à la notion d’interdépendance, comme « une part naturelle de l’existence humaine » (*Ibid.* : 212-214).

<sup>316</sup> Hamrouni, 2013 : 3. Voir à ce sujet les travaux rapportés par Gilligan dans « Résister à l’injustice » (Paperman et Molinier, 2013).



s'interrogent également sur l'asymétrie quant à la reconnaissance des éthiques du *care* versus les éthiques de la justice, comme les inégalités qui peuvent en découler.

Dans la pratique, ces exclusions et injustices peuvent prendre des formes multiples qui relèvent soit de la domination d'un type de savoir sur l'autre, soit des croyances qui ont permis de maintenir les femmes écartées de l'un et confiné à l'autre. Certains(es) auteurs(es) féministes ont par exemple soulevé que les buts sociaux retenus dans le projet libéral et la conception de l'égalité qui en découle ont été en grande partie définis par les hommes. Dans ce contexte, comme l'écrit Linda Zerilli dans un texte où elle survole les critiques féministes du libéralisme :

S'efforcer d'atteindre l'égalité c'est s'efforcer d'atteindre l'égalité avec les hommes, c'est-à-dire s'efforcer d'être davantage comme les hommes. Parce que les hommes ont plus ou moins défini ce que signifie d'être un citoyen, un travailleur, un propriétaire, un juré, et ainsi de suite. Dans un monde dans lequel le sexe/genre est en effet une base cruciale de la différenciation sociale, peut-on vraiment considérer les sujets légaux et politiques comme neutres en termes de genre sans s'aveugler à des faits cruciaux ?<sup>317</sup>

Selon une telle perspective, ce seraient les hommes (blancs<sup>318</sup>) qui auraient défini les buts sociaux qui comptent, au détriment de ceux poursuivis par d'autres catégories de citoyens et citoyennes. En raison de différences identitaires et des conditions structurelles, ces catégories sont par conséquent désavantagées en vue d'accéder à l'exercice de certaines libertés et d'atteindre certaines conditions de vie<sup>319</sup>. Lorsqu'on regarde la conception de l'égalité mise de l'avant par une théorie politique, la question devient donc celle de savoir si elle peut prendre en

---

<sup>317</sup> Zerilli, 2015 : 367, ma traduction.

<sup>318</sup> Ce qui souligne que ces injustices ne s'appliquent pas uniquement à la catégorie « femme », mais également à d'autres groupes minorisés.

<sup>319</sup> Cette critique de Zerilli s'inscrit parmi un large corpus de critiques féministes (par exemple : Gilman, 2009 [1911] ; Delphy, 2013 [1970] ; Fraser et Gordon, 1994 ; Fineman, 2004).

compte des revendications ou, comme l'écrit Zerilli, des « groupes qui ne sont pas déjà inclus dans son champ d'application »<sup>320</sup>. Autrement, comme l'a souligné Janet Radcliffe :

Si un groupe est exclu de la participation à un certain type d'activité pendant assez longtemps, il est plus que probable que ce type d'activité va se développer de façon à renforcer cette exclusion par le biais d'une inadaptation structurelle. Nous savons bien que les femmes ont été empêchées d'accéder à un grand nombre de professions, ce qui veut dire que ces professions sont vraisemblablement désormais inadaptées aux femmes. L'exemple le plus manifeste de ce phénomène est l'incompatibilité de la plupart des emplois avec la maternité et l'éducation des jeunes enfants ; je suis fermement convaincue que si les femmes avaient participé pleinement à la gestion de la société dès le départ, elles auraient *trouvé* un moyen d'adapter le travail à leur fonction maternelle.<sup>321</sup>

Dans le même sens, en s'appuyant sur des études en sciences sociales menées par Barbara Bergmann et Annie Junter-Louiseau<sup>322</sup>, Hamrouni a relevé que le type de politiques apportant compensation aux femmes pour le rôle de soins qui leur est associé a pour conséquence de maintenir ces dernières en plus forte proportion dans ce type d'activités qui demeurent par ailleurs moins rémunérées. Hamrouni écrit :

En d'autres mots, ces remèdes proposés à l'assignation des femmes aux soins se trouvent à les placer dans une situation où elles soignent toujours davantage les personnes dépendantes (des jeunes enfants aux personnes âgées en perte d'autonomie), où elles fournissent plus de services aux hommes au sein du foyer, et où elles occupent les fonctions subalternes sur le marché de l'emploi.<sup>323</sup>

Cela a non seulement pour effet de maintenir un groupe d'individus dans une situation d'injustice sociale et économique, mais de plus, insiste Hamrouni, cela permet aux « travailleurs indépendants » – ceux qui ne sont pas assignés à des tâches de soins, mais à des tâches de

---

<sup>320</sup> Zerilli, 2015 : 367, ma traduction.

<sup>321</sup> Radcliffe, 1980 : 113-114, citée par Kymlicka, 1999 : 259.

<sup>322</sup> Bergmann (1998) et Junter-Loiseau (1999).

<sup>323</sup> Hamrouni, 2015 : 73-74.

« production » – « de se libérer du temps afin de pouvoir participer à la vie politique et à la détermination de l'organisation de la société »<sup>324</sup>. Sur le plan politique donc :

[C]eux qui bénéficient du care et sont exemptés de la responsabilité d'en fournir en retour ont alors tout le loisir de participer à la définition des principales institutions de la société, à la détermination de leurs règles de fonctionnement, à l'établissement des valeurs qu'elles promeuvent et à l'élaboration des savoirs qui portent sur elles. Ils peuvent en d'autres termes construire le monde à leur image et dans leur intérêt.<sup>325</sup>

En somme, l'ensemble de ces inégalités épistémiques et structurelles font écho à l'idée de la reproduction d'un ordre établi éclairée par la critique féministe, sur la base d'un équilibre entre des croyances se renforçant les unes les autres et reposant sur un savoir dominant. Un ordre « défini comme valable » comme le souligne Kymlicka<sup>326</sup>, mais qui a été établi d'après « les intérêts et les valeurs des hommes »<sup>327</sup> et ayant des conséquences pernicieuses dans une quête d'égalité. Ces exemples relèvent aussi certains dangers inhérents à une justification des croyances sur la stricte base de la cohérence ou du contexte.

Par ses études sur la notion de genre, Judith Butler a bien fait ressortir le type de limites qui découlent de la prédominance d'un savoir ou qui découlent de ce qu'il est culturellement permis de penser<sup>328</sup>. Le genre, pour Butler, est « l'interprétation culturelle du sexe »<sup>329</sup> et elle s'est donc penchée sur cette construction en s'appuyant sur la pensée d'auteurs qui ont réfléchi sur le discours masculinisant participant à cette construction. Simone de Beauvoir a critiqué dans cette veine l'asymétrie des rapports de genre qui découle de la domination du sujet abstrait

---

<sup>324</sup> *Ibid.* : 74.

<sup>325</sup> *Ibid.* : 83.

<sup>326</sup> Kymlicka, 1999 : 261.

<sup>327</sup> *Ibid.*

<sup>328</sup> Je réfère ici à *Trouble dans le genre* (2005 [1990]).

<sup>329</sup> *Ibid.* : 70.

désincarné, reposant sur le « sujet épistémologique masculin abstrait »<sup>330</sup>, tout en se voyant attribuer un statut d'universalité. Pour Luce Irigaray, cette universalité associée au sujet rationnel culturellement associé à l'homme se traduit tout simplement par une absence linguistique qui « exclut effectivement la possibilité structurale et sémantique d'un genre féminin »<sup>331</sup>. Dans les deux cas, la domination du savoir associé au sujet masculin aurait éclipsé la possibilité de penser ou d'inscrire le sujet féminin dans des rapports réciproques de genre.

Dans cette optique, le sujet impartial associé à l'éthique de la justice a été resitué dans les discours culturels dans lesquels il s'inscrit. Enfin, le plus important pour mon propos (là où je veux en venir) réside dans l'idée, soutenue par Butler, qu'en ce sens ces discours mènent à une forme « d'impérialisme épistémologique »<sup>332</sup>, en raison de « l'incapacité à reconnaître les processus culturels spécifiques »<sup>333</sup> qui mènent dans ce cas à l'oppression de genre, avec des limites qui s'appliquent aux formes qu'il peut prendre (par exemple, dans les pratiques, les désirs, la sexualité, ses attributs, etc.).

Ce que Butler met aussi en lumière est que l'incapacité à reconnaître les processus culturels repose sur une unité qui est recherchée à un niveau conceptuel, qu'elle applique d'abord à la catégorie de genre, mais qui s'étend à la notion de sujet et d'identité. Cette unité qui s'établit à partir des « termes culturellement disponibles »<sup>334</sup> représente, écrit-elle, une « définition qui exclut à l'avance la possibilité que de nouveaux concepts de l'identité émergent

---

<sup>330</sup> *Ibid.* : 76.

<sup>331</sup> *Ibid.* : 74.

<sup>332</sup> *Ibid.* : 78

<sup>333</sup> *Ibid.*

<sup>334</sup> *Ibid.* : 82.

dans l'action politique »<sup>335</sup>, ce dont elle parle en termes de la « force performative des pratiques régulant la cohérence du genre »<sup>336</sup>. Cette recherche d'unité ou de consensus a également été critiquée au sein des théories de la démocratie et de la pensée politique.

### **La recherche de l'unité et la critique d'une politique du consensus**

Dans « La démocratie délibérative à l'épreuve du militantisme »<sup>337</sup>, Iris Marion Young a notamment critiqué les théories de la démocratie au sein desquelles les idéaux normatifs de la démocratie délibérative dominant. À cette fin, elle a posé une distinction entre les normes de la délibération, associées au rôle du citoyen démocrate (adepte de la démocratie délibérative), de celles de l'activiste militant (qui se méfie de « l'exhortation à la délibération »<sup>338</sup>) pour établir un dialogue qui lui permet de relever certains problèmes propres à ce modèle dominant.

Les idéaux de la démocratie délibérative comprennent des éléments, écrit Young, tels que : « Les parties doivent délibérer, rationnellement, par le biais d'arguments raisonnables »<sup>339</sup> ; le bon citoyen doit rester ouvert au point de vue d'autrui et cherche à « parvenir à des conclusions pratiques librement acceptables par toutes les parties impliquées »<sup>340</sup> et ainsi recherche le consensus. Bref, on y retrouve à peu près les éléments essentiels évoqués par Rawls à même sa conception de la personne et de la société, ainsi qu'à travers sa recherche de stabilité.

Young retient de ce dialogue entre les deux personnages types (le militant et le démocrate) une série d'objections que le militant pourrait adresser à une vision politique

---

<sup>335</sup> *Ibid.*

<sup>336</sup> *Ibid.* : 96.

<sup>337</sup> Young, 2011.

<sup>338</sup> *Ibid.* : 132.

<sup>339</sup> *Ibid.*

<sup>340</sup> *Ibid.* : 135.

reposant sur ces idéaux normatifs – objections avec lesquelles le citoyen démocrate ne serait par ailleurs pas en désaccord sur tous les points. Cette série d’objections démarre avec l’idée que « les procédures délibératives sont excluantes »<sup>341</sup>. Ce serait le cas entre autres parce que ces procédures et les décisions politiques qui en découlent sont influencées, voire déterminées par les groupes « structurellement dominants »<sup>342</sup>. De plus, l’accès aux espaces de délibération est contrôlé, tant quant à ceux qui peuvent participer que la manière dont les délibérations peuvent être diffusées, si tel est le cas, et donc publiquement connues.

Même dans le cas où des mesures seraient mises en place afin d’assurer une meilleure représentation de tous les concernés, souligne Young sous la voix du militant, ces procédures délibératives tendraient néanmoins à reproduire les inégalités structurelles pour différentes raisons (accès à l’information requis, connaissances des règles de la délibération et capacité de les mettre en application, conciliation avec les activités professionnelles et familiales, etc.). Bref, ceux qui seraient susceptibles « d’y faire progresser leurs objectifs »<sup>343</sup>, ou d’influencer le résultat de la délibération, reflèteraient toujours ces inégalités structurelles.

À ceci, Young ajoute que même dans le cas où on aménagerait l’espace de délibération afin d’éviter ces disparités de représentation, les structures économiques et sociales, s’inscrivant dans une histoire et demeurant marquées par des inégalités, influenceraient toujours « les priorités » dans la délibération, précise-t-elle, et limiteraient « les alternatives susceptibles d’être prises en compte par les acteurs politiques au cours de leurs délibérations »<sup>344</sup>. Enfin, même en

---

<sup>341</sup> *Ibid.* : 141

<sup>342</sup> *Ibid.*

<sup>343</sup> *Ibid.*

<sup>344</sup> *Ibid.* : 148.

préservant l'espace de délibération de ces inégalités structurelles sur le plan social et économique, précise Young toujours sous la voix du militant :

[L]a majorité des participants à ce type d'espace de délibération réflexive risque d'être influencée par un discours commun qui est lui-même un effet complexe de l'inégalité structurelle [...] un système de récits et de savoir expert diffus véhiculant et systématisant au niveau théorique des généralisations largement acceptées sur le fonctionnement de la société, ainsi que les normes sociales et les valeurs culturelles auxquelles font référence la plupart des gens.<sup>345</sup>

Young parle de ce type de discours en termes de « discours hégémoniques ». Évidemment, cette série d'objections que porte la voix du militant – et qui sont mises en relation avec le discours du citoyen démocrate par Young dans ce texte – n'est pas sans rappeler nombre de points soulevés par la critique féministe, tout en s'appliquant cette fois à la vision politique dominante dans un rapport aux inégalités structurelles en général. Le point qu'ajoute Young est que, pour ces raisons, d'une part, « les théories de la démocratie devraient maintenir leurs distances par rapport aux pratiques démocratiques telles qu'elles se déploient dans les conditions structurelles existantes »<sup>346</sup>. D'autre part :

Nous pouvons remettre en question l'idée selon laquelle la démocratie délibérative recommande aux citoyens d'être constamment disposés à l'engagement discursif avec toute la gamme des intérêts et des secteurs sociaux, exprimant leurs opinions de façon raisonnable et critiquant le point de vue des leurs interlocuteurs.<sup>347</sup>

Ces deux conclusions remettent aussi en question la recherche d'unité consensuelle qu'on retrouve au sein des idéaux de la démocratie délibérative, mais également la conception de la personne ou du citoyen qui lui est associé. Elle fait appel à un type d'action politique

---

<sup>345</sup> *Ibid.* : 151-152.

<sup>346</sup> *Ibid.* : 156.

<sup>347</sup> *Ibid.*

propre au citoyen militant<sup>348</sup>, sans lequel on ne pourrait sortir des inégalités structurelles, en acceptant *a priori* les règles établies par les idéaux de la démocratie délibérative dans un contexte déjà marqué par ces dernières.

Chantal Mouffe a elle aussi critiqué les idéaux normatifs de la vision politique dominante, en ajoutant deux éléments particulièrement intéressants pour mon propos. Au-delà des limites qu'ils représentent à la reconnaissance de certaines voix dans un contexte marqué par des inégalités structurelles, comme l'a souligné Young, j'ajoute donc deux points relevés par Mouffe. Premièrement, cette dernière a relevé que la vision politique dominante se joue sur le registre de la morale, ce qui a pour conséquence l'impossibilité de prendre en compte certaines voix évincées du cercle de la moralité ; avant le dialogue, elles sont déjà exclues ou, encore une fois dans les mots de Rawls, elles « n'ont aucune valeur »<sup>349</sup>. Deuxièmement, en mettant l'accent sur le consensus, cette vision politique réduit la possibilité de l'expression du conflit. Et ces deux éléments ne sont pas, pour Mouffe, sans dangers pour la démocratie (j'y viendrai).

Lorsqu'elle soutient que ce modèle politique se joue sur le registre de la morale, cela ne veut pas dire pour Mouffe que la morale a remplacé la politique, ou que ces perspectives font figure de doctrines compréhensives. Il faudrait alors par exemple montrer en quoi la perspective rawlsienne (figure paradigmatique de ce modèle) n'est pas une conception morale *politique* de la justice, ce que j'ai exposé au dernier chapitre. Mais surtout, cela représenterait une négation du principe de séparation du domaine de la morale et de l'État, ainsi que du principe de tolérance qui lui est lié, qui sont bien affirmés par ce type de politique. Néanmoins, souligne Mouffe, ces

---

<sup>348</sup> Sans pour autant nier le type d'action politique associée aux citoyens démocrates. Pour Young, les deux sont plutôt à la fois complémentaires et en tension (*Ibid.* : 157).

<sup>349</sup> Rawls, 2007 [1993] : 215, déjà cité p. 74.



perspectives comprennent toujours une idée du bien politique, ce qui serait par ailleurs incontournable, qu'on le pose dans le langage du bien ou du juste, étant donné que toute organisation politique est nécessairement orientée par certains biens<sup>350</sup>. Le registre de la morale dans ce domaine correspond donc à l'éthique « propre au politique » ou à la « conscience civique »<sup>351</sup>. Cela n'est pas vraiment surprenant, ajoute-t-elle, étant donné que les questions de l'ordre de la morale et de l'éthique (et avec elles celles de la justice) ont été longtemps clairement distinguées de l'ordre des faits et écartées des champs en mesure de s'occuper de l'étude systématique des mécanismes et événements politiques<sup>352</sup>.

De même, Mouffe, s'étant intéressée aux travaux de Rawls, ne nie pas non plus ce qu'il soutient lui-même. Elle écrit : la conception que propose Rawls « est une conception morale qui doit servir à penser les institutions politiques, sociales et économiques ». Elle « doit être indépendante des doctrines philosophiques et religieuses en conflit ». Et « elle ne peut être formulée qu'à partir de certaines intuitions fondamentales, coextensives au sens commun de cette société »<sup>353</sup>.

Elle soutient par ailleurs que, dans la perspective rawlsienne, cette conception morale politique est réduite à un ensemble de règles qui paraissent de prime abord instrumentales, mais qu'elle impose bien « des limites », précise-t-elle, « au jeu des intérêts individuels » : « Un mode de raisonnement qui est spécifique au discours moral et dont les effets, lorsqu'il est

---

<sup>350</sup> J'ai souligné cette ambiguïté entre priorité du juste et priorité du bien dans le premier chapitre (p. 86). Pour une discussion de Mouffe sur cette question, voir Mouffe (2016 [2000] : 76-98).

<sup>351</sup> *Ibid.* : 86.

<sup>352</sup> Évidemment, Mouffe fait référence à ce que j'ai évoqué en introduction concernant les approches normatives qui ont été proposées dans les suites de Moore, voir p. XII, XVII n. 42 et XVIII.

<sup>353</sup> Mouffe, 2016 [2000] : 96.

appliqué au domaine politique, sont de réduire celui-ci à un processus rationnel de négociation entre des intérêts particuliers sous la contrainte de la morale. »<sup>354</sup>. En contrepartie, ces questions comprennent aussi une dimension de l'ordre *du* politique. Le politique correspond pour Mouffe à l'espace de conflit entre adversaires légitimes et de la dimension de pouvoir (l'« esprit de conquête ») qui lui est inhérente, avec la constante redéfinition d'une frontière nous/eux. Et cette dimension, soutient Mouffe, est absente de la perspective rawlsienne comme dans la vision politique dominante.

Sur le registre de la morale, la frontière nous/eux prend la forme de ce qui est moralement raisonnable. Or, nous avons vu toutes les limites qui peuvent découler d'une telle frontière, ainsi que les problèmes que pose sa justification. Mouffe avance quant à elle que ce qui est raisonnable est « loin d'être évident et sans contestation » :

Loin d'être une simple constatation, c'est déjà le résultat d'une décision qui exclut du débat ceux qui croient que des valeurs différentes doivent structurer l'ordre politique. [...] Par conséquent, ceux qui ne sont pas d'accord avec elle sont disqualifiés sous le prétexte qu'ils ne sont pas rationnels, ou pas raisonnables.<sup>355</sup>

Dans une telle perspective, ce qui s'oppose au raisonnable est appréhendé comme une sorte de « maladie morale »<sup>356</sup>, qui permet de conforter la valeur des idéaux du modèle consensuel au sein duquel les citoyens et citoyennes font preuve d'une « réaction rationnelle d'hommes moraux s'efforçant de défendre des valeurs universelles »<sup>357</sup>. La frontière entre un nous et un eux prend ainsi une forme morale qui ne définit plus des adversaires, mais des ennemis – des

---

<sup>354</sup> *Ibid.* : 104-105.

<sup>355</sup> *Ibid.* : 156-157

<sup>356</sup> Mouffe, 2016 [2005] : 114.

<sup>357</sup> *Ibid.* : 110.

positions dites « maléfiques » *versus* les « bons démocrates » rappelant les personnages types de Young – qui n’ont d’emblée pas à être pris en compte en tant que des adversaires légitimes. C’est en ce sens que la politique sur le registre de la morale se traduit pour Mouffe en impossibilité de prendre en compte certaines voix évincées du cercle de la moralité qui, avant même le dialogue, sont déjà exclues.

Un deuxième élément que soulève Mouffe, qu’on reconnaisse ou non que le modèle dominant se joue sur le registre de la morale avec les conséquences qui en découlent, est qu’en mettant l’accent sur le consensus – auquel on pourrait ajouter l’objectif de stabilité –, cette vision politique réduit la possibilité de l’expression du conflit, mais aussi, par conséquent, la possibilité de proposer des « alternatives à l’ordre existant »<sup>358</sup>. De même, en se centrant « exclusivement sur le dialogue et la délibération rationnelle », écrit Mouffe, elle se « limite à garantir les conditions nécessaires »<sup>359</sup> à son bon fonctionnement – rappelant cette fois les points soulevés par Young. Pourtant, comme elle le montre aussi, « il n’existe pas de consensus sans exclusion, de “nous” sans “eux” : il n’y a pas de politique possible sans l’établissement d’une frontière »<sup>360</sup>. Ce qui rend d’autant plus problématique la diminution des « canaux » permettant l’expression du conflit qui est, en outre, complexifié par la politique sous le registre de la moralité.

En somme, ces deux éléments représentent pour Mouffe certains dangers pour la démocratie. À partir d’une série d’analyse de la politique dans nombre de « pays aux histoires différentes », parmi lesquels la Belgique, le Danemark, la Suisse, les Pays-Bas, la Norvège,

---

<sup>358</sup> *Ibid.* : 104.

<sup>359</sup> *Ibid.* : 106.

<sup>360</sup> *Ibid.* : 109. J’ai également insisté sur cette idée en détaillant les limites au pluralisme inhérentes à la perspective rawlsienne ; limites qui sont par ailleurs incontournables à toute perspective.

l'Italie et la France<sup>361</sup>, elle défend la thèse que le modèle politique consensualiste dominant est à l'origine de la montée de partis populistes de droite dans ces derniers. Dans tous ces pays, Mouffe circonscrit certaines ressemblances qui tournent autour des thèmes de l'affaiblissement des différences et de l'opposition entre les partis, d'un consensus au centre et, en contrepartie, de l'absence d'un « véritable choix entre des politiques significativement différentes »<sup>362</sup>. C'est ce qui aurait laissé la place aux « démagogues de droite », « aux stratégies populistes », de proposer une alternative à ce « consensus étouffant »<sup>363</sup>.

L'opposition définie en termes de « militant » et de « démocrate » chez Young prend la forme d'une opposition entre un nous et un eux, que Mouffe pose elle dans les termes du « peuple » et des « élites consensuelles », au sein de laquelle le populisme de droite représente un « pôle anti-establishment » qui propose, souligne-t-elle, « de véritables demandes démocratiques » bien que « de façon très problématique », entre autres par des stratégies « d'exclusion inacceptables dans lesquelles la xénophobie joue un rôle central »<sup>364</sup>.

Ces critiques de Young et de Mouffe font également appel à certains mécanismes sous-jacents à la vision dominante tout aussi susceptibles d'appartenir au type de chose qu'est une société démocratique et qui pourrait contribuer à une meilleure compréhension des mécanismes politiques et culturels impliqués dans la construction d'un savoir dominant et d'accroître la reconnaissance des injustices épistémiques et structurelles qui existent dans l'ordre actuel des choses.

---

<sup>361</sup> *Ibid.* : 99.

<sup>362</sup> *Ibid.* : 100.

<sup>363</sup> *Ibid.*

<sup>364</sup> *Ibid.* : 107

## 2.4 Conceptualisation de la démocratie et critique de l'unilatéralisme

Marcel Gauchet et Claude Lefort ont travaillé à définir le type de chose qu'est une société, avant même d'être reconnue comme ayant un type d'organisation spécifique (démocratique par exemple), ou encore en dehors de toute conception de ce qu'elle doit être. À cette fin, ils se sont concentrés sur les mécanismes de l'organisation d'une société et plus précisément à la « condition politique », qui est pour ces auteurs la condition fondamentale d'autoconstitution propre à l'ensemble des sociétés. Gauchet évoquera la condition politique comme une condition permanente du vivre-ensemble : « [...] celle qui nous rattache à nos prédécesseurs et par laquelle nous continuons d'appartenir à la même humanité, celle qui demeure en dépit de l'ampleur du changement et qui définit notre identité fondamentale d'acteurs de l'être-ensemble »<sup>365</sup>. Lefort, quant à lui, parlera de ces mécanismes de l'organisation en termes d'« un ensemble de principes générateurs des relations que les hommes entretiennent entre eux et avec le monde »<sup>366</sup>. Dans les deux cas, cette notion de « condition politique » représente des composantes constitutives de l'ensemble des sociétés, que tout membre d'un groupe humain organisé pourrait saisir indépendamment de sa situation matérielle et temporelle et indépendamment de la culture dans laquelle il baigne.

Selon la perspective de ces deux auteurs, c'est à partir de la condition politique, qui demeure indépendamment des différences et des variations qui caractérisent les sociétés dans le temps, qu'on pourrait les appréhender sur une base commune – elles ont toutes ces mécanismes

---

<sup>365</sup> Gauchet, 2005 [1985] : 9.

<sup>366</sup> Lefort, 1986 : 8.

en commun. C'est également sur la base de cette même notion, qu'on pourrait les caractériser selon des différences qui leur sont propres, d'après les expressions particulières selon lesquelles se manifesteront ces mécanismes. C'est à partir de ce point de départ (la condition politique), affirment Lefort et Gauchet, qu'il serait possible d'aller en deçà des conceptions particulières de la société (réelle ou idéale) pour interroger notre « propre place »<sup>367</sup>.

### **Étude comparative des sociétés démocratiques et des sociétés totalitaires**

L'importance d'une analyse revenant à cette base, Lefort la puise dans le totalitarisme. Lefort a étudié les régimes totalitaires dès les années 1950, dans un premier temps avec Cornelius Castoriadis, avec qui il fonde la revue *Socialisme ou Barbarie*<sup>368</sup>. Lefort avait commencé à mesurer l'importance d'une analyse basée sur la condition politique à travers son expérience militante, comme membre du parti trotskiste, pendant quatre années vers la fin de la guerre. De nombreux éléments apparaissent alors à Lefort, de l'intérieur, comme des traits qui faisaient du parti trotskiste une « minuscule réplique » du parti communiste. Lefort résume ces traits comme suit :

La puissance de l'appareil, la division dirigeants-exécutants, la manipulation des assemblées, la rétention de l'information, le cloisonnement des activités, la stéréotypie du discours dominant dans ses différentes variantes,

---

<sup>367</sup> *Ibid.* : 13. Au cours de cette section, je parlerai de Lefort et Gauchet en citant dans une large part Lefort, les deux auteurs partageant des idées communes sur ces thèmes. En fait, Gauchet, ayant été l'élève de Lefort, rédige et publie en 1971 un texte dans la revue *Texture* (Lefort et Gauchet, 1971). Gauchet soutient qu'il reprend alors dans ce texte l'essentiel du cours de Lefort en y ajoutant l'ensemble de ce que lui a compris grâce à ses propres travaux. Ce que chacun y aura apporté d'original sera par la suite sujet de discorde (Gauchet, 2003 : 28-30). Puisque les publications des deux auteurs sur ce sujet surviennent de plus postérieurement à cette publication commune (Lefort et Gauchet, 1971), il devient complexe de départager ce qui revient à l'un et l'autre. Je poursuivrai donc en me basant sur les écrits des deux auteurs, en parlant d'une vision commune à ces derniers. En plus des ouvrages que je m'appête à citer sous les mots de Lefort, voir donc Lefort et Gauchet (1971), ainsi que Gauchet (2005 [1985], 2003, 1977, 1976a, 1976b – ces trois derniers étant repris dans *La condition politique*, publiée en 2005).

<sup>368</sup> Cette revue fut publiée de 1948 à 1965. Comme Lefort à l'époque, Castoriadis est d'allégeance marxiste, antistalinienne et adhère au parti trotskiste pendant une période, avant de le quitter et de fonder *Socialisme et barbarie* (Wybrands, 2016). Le parti trotskiste, tel que le présente Lefort, « s'était formé [...] à partir d'une condamnation du stalinisme. Il se présentait comme l'héritier légitime du marxisme-léninisme, prétendait renouer avec la tâche inaugurée par la révolution russe » (Lefort, 1981 : 170).

l'imperméabilité aux événements qui risquaient de mettre en défaut la pratique et la théorie [...].<sup>369</sup>

On a parlé en premier lieu de totalitarisme pour le régime fasciste italien dès le début des années 1920<sup>370</sup>. Hannah Arendt est l'une des premières à conceptualiser l'« État total », en référant aux régimes de Staline et d'Hitler, qu'elle distingue des régimes autoritaires et dictatoriaux<sup>371</sup>. Raymond Aron<sup>372</sup> et Claude Lefort<sup>373</sup> figurent aussi parmi les premiers à fournir des analyses du concept de totalitarisme pour ces régimes<sup>374</sup>. Lefort écrit lui-même qu'il est parmi les premiers à utiliser le concept « en le prenant dans sa plus large acception, en le saisissant dans ses variantes tant socialistes que fascistes »<sup>375</sup>, avec Arendt et Aron.

Ce que Lefort y apporte de spécifique cependant est son analyse sous l'angle du politique<sup>376</sup>. L'analyse de Lefort met en évidence une configuration particulière des mécanismes politiques propres au totalitarisme. Sous les traits du politique, Lefort le caractérise comme : « [...] un exercice singulier du pouvoir et, dans la mesure où celui-ci affecte la société entière et le détail de la vie sociale, un mode d'organisation et de discipline, un ensemble de comportements, d'attitudes, de valeurs qui donnèrent sa physionomie au régime »<sup>377</sup>.

Pour Lefort comme pour Gauchet, une analyse ayant pour point de départ la condition politique a la force de nous faire voir que ce qui caractérise un régime ne se réduit pas à une question d'idées, de valeur, de conception de la justice ou d'idéologie – idéologie que Gauchet

---

<sup>369</sup> Lefort, 1981 : 171.

<sup>370</sup> Engrén, 2003 [1996].

<sup>371</sup> Arendt, 1951.

<sup>372</sup> Aron (1954, 1965).

<sup>373</sup> Lefort (1976, 1981).

<sup>374</sup> Engrén, 2003 [1996].

<sup>375</sup> Lefort, 1981 : 166.

<sup>376</sup> Engrén, 2003, [1996].

<sup>377</sup> Lefort, 1981 : 113.

définit comme le discours de la société sur elle-même, qui propose, pour le résumer, une « explication rationnelle du passé et du présent » transigeant avec une « croyance dans l'avenir »<sup>378</sup>. Plus profondément, il serait d'abord question de l'agencement des mécanismes de l'organisation politique. Enfin, pour ces deux auteurs, une telle analyse de ces régimes passés serait susceptible de nous mettre en garde et de nous donner des pistes lorsque nous suivons cette intuition que nous avons que nous devons maintenir le caractère démocratique et libéral de nos sociétés. Lefort écrit : « rien ne nous permet de dire qu'elle [la potentialité d'un totalitarisme] ne réapparaîtra pas dans l'avenir [... et cela] nous met en demeure de réinterroger la démocratie »<sup>379</sup>. En d'autres mots, une telle analyse serait susceptible de nous donner des pistes concernant les conditions requises au maintien du caractère démocratique à travers le temps.

Pour Lefort et Gauchet, les mécanismes de l'organisation, sur la stricte base *du* politique<sup>380</sup>, comptent notamment le pouvoir, ainsi que la division ou l'organisation des interrelations au sein de la société. Pour simplifier, on pourrait poser que le « pouvoir » recoupe l'idée de la manière dont une société s'organise pour prendre des décisions et planifier, alors que celle de « division » traduit celle de la manière dont une société s'organise pour résoudre les conflits et interagir. Mais l'un et l'autre (pouvoir et division) demeurent interreliés.

### **Pouvoir : la détermination dans le totalitarisme**

Selon Lefort et Gauchet, le pouvoir se caractérise dans le cas du totalitarisme par la « détermination ». Il s'agit d'un type de pouvoir qui se matérialise par quelques individus (voire un seul individu, souligne Lefort) et procède par un groupe qui lui donne corps (un parti, ou un

---

<sup>378</sup> Gauchet, 2001 : 4. Voir également Gauchet (2007c, 2004, 2002, 2001).

<sup>379</sup> Lefort, 1981 : 21-22.

<sup>380</sup> Pour ces auteurs, « condition politique » et « *le* politique » se rapportent aux mêmes mécanismes de base de l'organisation sociale ou de l'organisation du vivre ensemble. Aussi, j'utiliserai les deux de manière interchangeable.



« organe » selon les termes de Lefort<sup>381</sup>). Ce groupe prétend détenir « un savoir absolu sur l'histoire de la société »<sup>382</sup>, ou encore se réclame de la « connaissance objective »<sup>383</sup>. Il s'agit en ce sens d'un pouvoir substantiel, qui tire de lui-même la connaissance et la morale, mais également l'idéologie (le discours de la société sur elle-même) qu'il diffuse dans les institutions politiques et dans la société dans son ensemble. « Avec celui-ci, écrit Lefort, est bien rétablie la représentation d'un ordre "naturel", mais cet ordre est supposé social-rationnel »<sup>384</sup>. C'est un type de pouvoir qui agit comme « point de vue de la totalité »<sup>385</sup> et qui détermine la société dans son ensemble.

Les sociétés totalitaires tendent ainsi vers la réalisation maîtrisée de ce qui est déterminé par un pouvoir matériel et substantiel. C'est un pouvoir qui est tout sauf arbitraire dans ses intentions, souligne Lefort<sup>386</sup>. Ce dernier, comme Gauchet, parle ainsi d'une société caractérisée par la « transparence à soi », c'est-à-dire d'une société ayant une vision déterminée de son avenir qui, d'une part, restreint l'innovation à l'intérieur du cadre de cette vision et, d'autre part, justifie toutes les mesures imposées aux citoyens et citoyennes à cette fin. Le pouvoir influence « les faits et les actes » dans la société et cela se traduit notamment dans les « modes d'expression », le « langage stéréotypé de l'opinion »<sup>387</sup>, la littérature, le déploiement des perspectives de la connaissance historique, etc.

---

<sup>381</sup> Lefort, 1981 : 102.

<sup>382</sup> *Ibid.* : 100.

<sup>383</sup> *Ibid.*

<sup>384</sup> *Ibid.* : 104.

<sup>385</sup> *Ibid.* : 100.

<sup>386</sup> *Ibid.* : 175.

<sup>387</sup> *Ibid.*

Par exemple, sous Lénine, tel que le rapporte Marc Ferro, le pouvoir s'autorise les « manœuvres » et la « démagogie » nécessaires à « manipuler les assemblées » et à « exclure les adversaires »<sup>388</sup>. Et Lefort citera des exemples semblables :

[...] par le truchement de ses agents politiques, policiers, planificateurs, [l'État] possède la connaissance entière du détail de la réalité sociale. Et, simultanément, cette connaissance se veut celle de la société sur elle-même.<sup>389</sup>

Syndicats en tout genre, groupements d'entraide, groupements culturels de travailleurs de diverses catégories, organisations de jeunes, d'enfants, de femmes, cercles d'écrivains, d'artistes, de savants, académies, tout un réseau de « collectifs » se voit mis en place dans lequel circulent les normes communistes.<sup>390</sup>

[...] un commandement autoritaire, des mesures arbitraires dictées par les impératifs de la révolution avec des méthodes délibérées de coercition [...].<sup>391</sup>

[...] suppression des libertés d'organisation, d'expression, d'information, de circulation des idées et des hommes [tout cela] au service de la toute-puissance de l'État.<sup>392</sup>

### **Pouvoir : le vide dans la démocratie**

Dans la démocratie, le pouvoir se caractérise non pas par la détermination, mais se présente comme un « lieu vide »<sup>393</sup>, relèvent Lefort et Gauchet. Le pouvoir ne peut être matérialisé ou incarné définitivement. Sa disposition est toujours éphémère. C'est en ce sens un pouvoir immatériel qui n'est consubstantiel à aucun groupe ou individu. Ce qu'on peut percevoir du pouvoir sont les procédures sur lesquelles reposent son exercice et les individus qui s'y

---

<sup>388</sup> Ferro (1980, 1976) référé par Lefort (1981 : 99).

<sup>389</sup> Lefort, 1981 : 106.

<sup>390</sup> *Ibid.* : 108.

<sup>391</sup> *Ibid.* : 114.

<sup>392</sup> *Ibid.* : 266.

<sup>393</sup> *Ibid.* : 180.

emploient momentanément. Lefort écrit : « Le *lieu du pouvoir* se trouve ainsi tacitement reconnu comme un lieu vide, par définition inoccupable, un lieu symbolique, non un lieu réel. »<sup>394</sup>

De même, ce que le suffrage populaire décide, via les procédures de l'exercice du pouvoir, ainsi que le discours de la société sur elle-même qui est diffusé à travers ceux-ci, n'est ni tiré du pouvoir lui-même ni jamais fixé définitivement. C'est en ce sens que Lefort parle d'un pouvoir, qui n'est pas substantiel. Tout peut potentiellement être contesté et révisé. Lefort parle alors de la « dissolution des repères de la certitude »<sup>395</sup> constitutive de la démocratie. Il écrit : « La démocratie inaugure l'expérience d'une société insaisissable, immaîtrisable, dans laquelle le peuple sera dit souverain, certes, mais où il ne cessera de faire question en son identité, où celle-ci demeurera latente »<sup>396</sup>. Il ajoute : La démocratie, dans sa forme, « accueille et préserve l'indétermination, en contraste remarquable avec le totalitarisme qui [...] s'agence en réalité contre cette indétermination, prétend détenir la loi de son organisation et de son développement »<sup>397</sup>.

La démocratie permet aussi le détachement des sphères de la connaissance, du droit, de l'économie, du socio-économique, du culturel, de l'esthétique et de la morale, dont les normes sont indépendantes du pouvoir et où chacun peut, par conséquent, se trouver inclus. Néanmoins, comme le pouvoir n'est pas substantiel, il peut également être limité par ces sphères qui se développent indépendamment de lui. Or, comme il vient d'être exposé, si le pouvoir ne peut s'imposer comme un point de vue de la totalité, « ni le peuple, ni la nation », souligne Lefort,

---

<sup>394</sup> *Ibid.* : 126, voir également p. 29.

<sup>395</sup> *Ibid.* : 30.

<sup>396</sup> *Ibid.* : 180.

<sup>397</sup> *Ibid.* : 26.

ne peuvent davantage se présenter comme « réalité substantielle »<sup>398</sup>, *via* ces sphères, et prétendre à déterminer la société dans son ensemble.

### **Division : l'unité dans le totalitarisme**

Dans le totalitarisme, l'insertion des individus dans la société est produite sous le mode de l'unité. L'unité, selon Lefort, se traduit par l'idée de la formation d'un corps, d'un « peuple-un » qui n'admet pas le conflit en son sein. Il y a bien une certaine division qui demeure, pourrait-on dire, entre les artisans du pouvoir qui incarne la « volonté populaire » et le reste de l'ensemble « stratifié », mais cette division ne représente pas un conflit reconnu ou institutionnalisé sur les idéaux de la société, ses valeurs et ses normes. Elle traduit simplement l'organisation des membres intégrés par le pouvoir matériel en fonction des idéaux, valeurs et normes sociales qu'ils diffusent. Lefort écrit :

Le pouvoir politique circule à travers ses agents – les fonctionnaires du parti et de la police secrète – dans toutes les sphères de la bureaucratie, tendant à dissoudre les relations particulières, fondées sur la division du travail et les solidarités de clan, pour ne laisser subsister qu'une relation générale entre l'organe dirigeant (et le dirigeant suprême) et ses exécutants, lesquels en tant qu'individus disposent d'un statut et d'une existence sans garantie.<sup>399</sup>

Lorsqu'il mentionne que les individus « disposent d'un statut et d'une existence sans garantie », Lefort veut dire que l'unité se concrétise aussi par un système d'idéaux et de valeurs directement lié au pouvoir (substantiel), qui n'admet pas de systèmes de normes qui seraient extérieurs au pouvoir – comme dans le cas de la démocratie avec le détachement des sphères de la connaissance, du droit, de la morale, etc. – et qui pourraient le limiter. Par conséquent, le statut de l'individu est entièrement dépendant de l'organe dirigeant et sans garantie extérieure.

---

<sup>398</sup> *Ibid.* : 31.

<sup>399</sup> *Ibid.* : 102.

Lefort écrit qu'il n'y a ni droit ni Constitution « qui n'impose aux gouvernants le respect des conditions dans lesquelles se trouvent garantis la juste manifestation de la volonté populaire par le suffrage, les modalités de la représentation qui en émane et son renouvellement »<sup>400</sup>. Il ajoute : « la division sociale, dans tous ses modes, est niée, en même temps que sont récusés tous les signes d'une différence de croyances, d'opinions, de mœurs »<sup>401</sup>.

L'absence de sphères se détachant du pouvoir va aussi de pair avec un processus d'homogénéisation sociale. Tout ce qui s'écarte du savoir diffusé par l'État est identifié comme un ennemi, même à l'intérieur de la société, « comme parasite du corps, ou comme un perturbateur du fonctionnement de la machine »<sup>402</sup>, ou encore « comme un déchet à éliminer »<sup>403</sup>. D'où les campagnes d'exclusion et de persécution auxquelles en sont venus les régimes totalitaires. « Tout se passe comme si, écrit Lefort, le corps devait s'assurer de son identité propre en expulsant ses déchets, ou bien comme s'il devait se refermer sur lui-même en se soustrayant au-dehors, en conjurant la menace d'une effraction que fait peser sur lui l'intrusion d'éléments étrangers »<sup>404</sup>.

Gauchet va dans le même sens en mettant cependant l'accent sur l'idée que le totalitarisme est, plus qu'une alternative à « l'impérialisme occidental » et à « l'expansion capitaliste », une riposte à ce qui est ressenti comme une perte d'unité de la nation perçue dans le libéralisme démocratique où tout peut potentiellement être contesté et révisé, où l'identité particulière de la société apparaît mouvante, insaisissable, immaîtrisable. L'unité assure au

---

<sup>400</sup> *Ibid.* : 125.

<sup>401</sup> *Ibid.* : 23.

<sup>402</sup> *Ibid.*

<sup>403</sup> *Ibid.* : 174.

<sup>404</sup> *Ibid.*

totalitarisme une identité tangible, parce que cette identité, comme les membres de son corps, est déterminée et limitée par le pouvoir substantiel et le savoir qu'il diffuse.

### **Division démocratique : le conflit**

Dans la démocratie, c'est plutôt par le conflit et la division que procède l'insertion sociale. D'abord, comme le pouvoir se présente comme un lieu vide, qui n'est pas substantiel, il ne peut empêcher le conflit sur les idéaux de la société, sur ses valeurs et ses normes (le discours de la société sur elle-même). Le pouvoir a même besoin de ce conflit, pourrait-on dire, en ce sens que l'idéologie diffusée *via* les mécanismes du pouvoir démocratique prend la forme, non de la « connaissance objective » ou du « point de vue de la totalité », mais du produit du conflit. Lefort écrira que le pouvoir démocratique, comme lieu vide, implique une « institutionnalisation du conflit »<sup>405</sup>.

De plus, le fait que le pouvoir démocratique soit confronté à d'autres systèmes de normes qui lui sont extérieurs implique la présence de valeurs indépendantes de l'idéologie dominante. C'est par le développement de ces sphères, où chacun peut trouver le lieu de son inclusion, et par le conflit sur les idéaux, normes et pratiques sociales, que procède l'insertion des individus à l'identité toujours mouvante de la société. En ce sens, il y a pour Lefort effacement de l'image du corps dans la démocratie. Les sphères du droit, mais également de la connaissance, du culturel et de l'esthétique, qui se détachent du pouvoir vont de pair avec un processus d'hétérogénéisation sociale.

---

<sup>405</sup> Lefort, 1981 : 32.

Aux questions de la destinée et de la bonne pratique sociale, il n'y a pas de réponse absolue qu'on puisse prétendre détenir. Répondre à cette incertitude, c'est le travail du discours de la société sur elle-même.

### **Vers les droits de la personne**

Bien entendu, les modèles totalitaires et démocratiques, tel qu'ils viennent d'être présentés, sont de brèves caractérisations. Ce sont des modèles types d'après lesquels on peut retrouver différentes variantes ou différents agencements dans les circonstances de la réalité. Néanmoins, ils proposent des marqueurs significatifs sur lesquels on peut appuyer une réflexion portant sur les mécanismes sous-jacents à la vision dominante, non seulement susceptibles d'appartenir au type de chose qu'est une société démocratique libérale, mais qui lui sont inhérente.

Si les mécanismes de l'organisation politique n'ont pas un contenu idéologique ou substantiel en eux-mêmes, ils impliquent toutefois certaines limites quant aux possibilités de la configuration politique. Certains traits sont incontournables pour le maintien du type de chose qu'est une société démocratique et libérale ; le pouvoir en tant que « lieu vide », le pouvoir non substantiel, l'indétermination, le détachement des sphères de la connaissance, du droit, de l'économie, du socio-économique, du culturel, de l'esthétique et de la morale, ainsi que l'institutionnalisation du conflit et l'hétérogénéisation du social.

En ce sens, les mécanismes de l'organisation politique associés à une société démocratique libérale comprennent aussi une valeur accordée à une certaine configuration de la société, parmi l'éventail des possibilités qu'offre la condition politique, ainsi que certaines valeurs qui lui sont consubstantielles. En gros, ces valeurs correspondent à celles qui ont été

rassemblées sous l'appellation de « droits de la personne » et comprennent minimalement la liberté, la libre adhésion et l'égalité de traitement.

D'ailleurs, le pouvoir démocratique, selon Gauchet, ne peut être légitimé que par ce principe « fondationnel » que constituent les droits de la personne. Ce principe de légitimité s'installe « du côté de la “nature” (par opposition à la surnature) » et déplace son autorité vers l'individu détenteur de droits selon un pouvoir non substantiel<sup>406</sup>. Il écrit :

À quelle source rapporter ce qui fait *norme* parmi les êtres, quant à ce qui organise leurs communautés, quant à ce qui les lie, quant à ce qui permet d'établir le juste entre eux, quant à l'origine des pouvoirs chargés de régler l'existence en commun ? À ce problème fondamental, il y a deux façons de répondre et deux seulement. Ou bien cette source est au-delà du domaine des hommes, ou bien elle est en lui – ou bien elle est transcendante, ou bien elle est immanente. Ou bien elle est d'ailleurs et du dessus, elle est extérieure et supérieure au domaine qu'elle régit, et, dans ce cas, en plus d'être surnaturelle, elle est traditionnelle et collective. Elle vient d'avant ; elle réside dans un passé fondateur qui appelle perpétuation. Elle est attachée à la communauté considérée comme un tout, dont l'ordre préexistant détermine la place de chacun. Ou bien cette source se situe dans le plan des hommes, et dans ce cas elle ne peut résider que dans les droits originaires attachés aux individus du seul fait qu'ils existent, avant et en dehors de toute société, dans leur équivalence abstraite d'êtres existant de manière indépendante, chacun pour eux-mêmes, et donc des êtres également libres. Tout droit parmi eux et entre eux ne pouvant résulter dès lors que d'une création à partir de ces droits primitifs, une création supposant leur libre accord et leur participation à égalité.<sup>407</sup>

Mais entendus en ce sens, ou appréhendés à ce niveau (les mécanismes de l'organisation politique), les droits de la personne sont entendus en un sens formel. C'est-à-dire qu'ils ne correspondent pas, par exemple, à une valeur spécifique accordée à certaines pratiques, idées ou

---

<sup>406</sup> Voir Gauchet (2010b, 2009, 2002).

<sup>407</sup> Gauchet, 2009 : 165-166.



institutions, ni à certains critères spécifiques de leur évaluation (un contenu particulier). De là, Gauchet ajoute certaines critiques à la vision dominante actuelle.

Pour Gauchet, il faut distinguer deux usages des droits de la personne ; comme principe de légitimation du pouvoir démocratique libéral et comme discours de la société sur elle-même (idéologie) qui, dans ce dernier cas, est sujet à débats d'interprétation. Lefort abonde dans le même sens :

Il m'importait avant tout de combattre une interprétation, communément répandue, qui réduit les droits de l'homme aux droits individuels et, du même coup, ramène la démocratie à la seule relation qu'entretiennent ces deux termes, l'État et l'individu. Or ma conviction demeure que nous n'avons quelque chance d'apprécier le développement de la démocratie et les chances de la liberté qu'à la condition de reconnaître dans l'institution des droits de l'homme les signes de l'émergence d'un nouveau type de légitimité et d'un espace public dont les individus sont autant les produits que les instigateurs ; à la condition de reconnaître, simultanément, que cet espace ne saurait être englouti par l'État qu'au prix d'une mutation violente qui donnerait naissance à une nouvelle forme de société.<sup>408</sup>

Cela ne veut pas dire, bien entendu, que les droits de la personne, selon leur deuxième usage, ne doivent pas se retrouver dans le discours que la société entretient à propos d'elle-même, cela représenterait un non-sens. Mais à ce niveau (le discours de la société sur elle-même), il faut les reconnaître non pas comme des composantes formelles de l'organisation, mais comme des composantes – importantes soit dit en passant – de ce discours, parmi d'autres, sujettes à débats d'interprétation et soumises à l'indétermination propre de la démocratie libérale.

Gauchet a d'ailleurs reproché à Rawls de confondre ces deux usages des droits de la personne en leur accordant une primauté absolue, comme conditions à l'intérieur desquelles

---

<sup>408</sup> Lefort, 1981 : 45.

peut se déployer le discours de la société sur elle-même. Pour Gauchet, Rawls en arrive ainsi à une vision « unilatérale » de ce que doit être ce type de société, en sapant à la base d'autres dimensions que doit préserver une organisation démocratique, telles que le pouvoir non substantiel, l'indétermination, le détachement des sphères de la connaissance et de la morale, ainsi que l'institutionnalisation du conflit et l'hétérogénéisation du social<sup>409</sup>.

Il est vrai que la proposition de Rawls a pour grande qualité de nous rassurer en imposant des limites claires – dans son versant constructiviste – qui assurent la stabilité d'un régime démocratique et libéral ; satisfaisant cette intuition forte que nous avons que nous devons maintenir à tout prix ce caractère démocratique et libéral de nos sociétés. Mais ce serait une erreur, selon Gauchet, d'aller se faisant à l'encontre de certains des mécanismes incontournables à son organisation. Pour Gauchet, les droits de la personne ne peuvent être à eux seuls l'objet d'une politique<sup>410</sup>.

## Conclusion

Si nous revenons au tout début de ce chapitre, j'ai commencé par approfondir les stratégies de justification cohérentistes et contextualistes à partir de la méthode de l'équilibre réfléchi dans la perspective rawlsienne. Ces méthodes de justification, comme je l'ai posé, devraient également pouvoir prétendre à justifier les limites au pluralisme inhérentes aux

---

<sup>409</sup> Voir notamment « Les tâches de la philosophie politique » dans Gauchet (2005 : 505-557).

<sup>410</sup> C'est d'ailleurs le titre d'un article qu'il publie en 1980 – « Les droits de l'homme ne sont pas une politique » (Gauchet, 1980). Cet article est repris dans Gauchet (2002) – et le sujet de toute une réflexion publiée dans un recueil d'articles sous le titre de *La démocratie contre elle-même* (Gauchet, 2002).

conceptions et présupposés théoriques, comme aux limites pratiques sociales et politiques qui peuvent en découler.

Malgré leurs vertus profitables au sein d'un contexte démocratique, libéral et pluraliste – notamment en raison de l'abstention métaphysique dont elles se revendiquent –, nous avons vu que ces deux approches, en tant que méthodes de justification, présentent des problèmes importants, et particulièrement lorsqu'utilisées à l'échelle sociale, parmi lesquels la potentielle reproduction d'un ordre établi et le maintien d'injustices structurelles et épistémiques.

Pour revenir sur certains points qui m'apparaissent importants, je pourrais d'abord rappeler que, dans une certaine mesure, nous avons vu que sur la base d'une telle justification les croyances qui ne peuvent être incorporées dans l'équilibre réfléchi sont tout simplement exclues. Les critiques féministes ont entre autres relevé ce phénomène concernant le statut d'universalité associé à l'éthique de la justice et au sujet épistémologique abstrait et impartial, qui éclipse la possibilité d'inscrire une autre manière de penser la morale et la justice selon des rapports réciproques.

Sur ce point, Mouffe a également montré que le fait que la vision politique dominante se joue sur le registre de la morale ajoute à la difficulté de prendre en compte certaines voix qui sont évincées avant même le dialogue. Sur le registre de la morale, la définition des limites de ce qu'il est permis de penser repose sur ce qui est moralement raisonnable. Or, même lorsqu'établi dans un équilibre réfléchi, nous avons vu toutes les limites qui peuvent en découler, ainsi que les problèmes que pose leur justification. Reprenant les mots de Mouffe, ce qui est

moralement raisonnable est « déjà le résultat d'une décision qui exclut du débat ceux qui croient que des valeurs différentes doivent structurer l'ordre politique »<sup>411</sup>.

Les critiques abordées nous ont également montré que l'exclusion de certaines croyances serait également renforcée par la visée d'unité ou de consensus qui est recherchée à travers la vision dominante, mais également, dans une certaine mesure, par l'équilibre réfléchi en tant que méthode de justification. En effet, la justification, selon les approches cohérentistes et contextualistes, est dépendante du fait qu'une majorité suffisante de citoyens et citoyennes adhèrent aux croyances comprises dans l'équilibre réfléchi ou, tout simplement, la possibilité d'un équilibre réfléchi dépend de cette majorité.

Cette recherche d'unité, comme les critiques féministes l'ont montré, peut notamment nuire à notre capacité à reconnaître les processus culturels dans lesquels nos savoirs dominants s'inscrivent en établissant, à partir des termes culturellement disponibles, les limites de ce qu'il est permis de penser. Sur le plan politique, Young a bien souligné que les modes de pensée et le savoir dominant influencent, d'une part, les priorités établies avant même la délibération et, d'autre part, les alternatives qui peuvent être prises en considération. Elle a par là relevé le potentiel de non-reconnaissance de certaines injustices, qui réside dans l'idée d'accepter *a priori* les règles établies par les idéaux dominants dans un contexte, par ailleurs, déjà marqué par ces dernières. Mouffe a abondé dans le même sens en soulignant qu'en se centrant exclusivement sur les idéaux de dialogue et de délibération rationnelle, la pensée dominante se « limite à garantir les conditions nécessaires »<sup>412</sup> à son bon fonctionnement.

---

<sup>411</sup> Mouffe, 2016 [2000] : 156-157, déjà cité p. 133.

<sup>412</sup> Mouffe, 2016 [2005] : 106, déjà cité p. 134.

Un autre point donc est que les approches cohérentistes et contextualistes pourraient comprendre un potentiel conservateur. Les critiques féministes ont particulièrement bien relevé la manière dont est reproduit un ordre établi, et ce tant sur le plan épistémique – par exemple, par le statut dont jouit l'éthique de la justice et l'idée d'impartialité qui lui est attachée, ou encore par la prédominance d'un savoir ou de ce qu'il est culturellement permis de penser comme l'a relevé Butler – que sur le plan structurel – la valeur attribuée à certaines activités par rapport à d'autres, ou encore, pour donner un exemple plus spécifique, qu'à nouveau Butler a mis en lumière, une oppression de genre avec des limites qui s'appliquent aux formes qu'il peut prendre dans les pratiques, les désirs, la sexualité, ses attributs, etc.

Ces critiques, à mon avis, accentuent les doutes émis quant aux possibilités et à la pertinence d'une justification basée sur la cohérence et/ou le contexte. De même, elles illustrent l'idée selon laquelle le cohérentisme et le contextualisme, en tant que méthodes de justification, pourraient favoriser ou maintenir certaines injustices structurelles et épistémiques. Lorsqu'on regarde une approche théorique de la justification à l'échelle sociale, une question importante, ai-je avancé, est donc en ce sens celle de savoir si elle peut prendre en compte des revendications et groupes qui ne sont pas déjà inclus dans un champ prédéfini d'application.

En ce sens, Mouffe a également relevé, en mettant l'accent sur le consensus, la vision politique dominante, comme on pourrait le penser du cohérentisme et du contextualisme en tant que méthodes de justification, réduit la possibilité de l'expression du conflit ainsi que celle de proposer des alternatives à la vision dominante. Pourtant, comme elle le souligne d'autre part, ces questions comprennent aussi une dimension de l'ordre *du* politique, qui est selon elle absente dans la vision politique dominante – critique semblable à celle que Gauchet adresse dans les termes d'une vision « unilatérale ».

À ce sujet, les points apportés par Mouffe, mais également par Young qui soutient que « les théories de la démocratie devraient maintenir leurs distances par rapport aux pratiques démocratiques telles qu’elles se déploient dans les conditions structurelles existantes », et ce, avec la vision du citoyen « consensuel » qui lui correspond, rejoignent également la conceptualisation de la démocratie à laquelle se sont livrés Lefort et Gauchet. Évidemment, loin de moi l’idée de soutenir qu’il existe des liens étroits entre la vision politique dominante questionnée par Young et Mouffe et les mécanismes que Lefort et Gauchet ont ciblés dans le totalitarisme, mais on ne peut nier que les critiques de ces dernières rappellent certaines tendances identifiées par Lefort et Gauchet.

On pourrait par exemple penser à l’idée d’une connaissance objective sur l’ordre que devrait adopter la société, bien qu’établie sur la base d’un équilibre réfléchi faisant consensus, qui tire de lui-même la connaissance, la morale et le discours de la société sur elle-même. Un cadre de pensée qui, par la recherche du consensus, restreint l’innovation et pense l’insertion des individus dans la société sous le mode de l’unité. Une perspective où, comme l’ont souligné Young et Mouffe, ce qui s’oppose au raisonnable est appréhendé comme une sorte de « maladie morale »<sup>413</sup>, des positions dites « maléfiques » *versus* les « bons démocrates »<sup>414</sup>, qui permet de conforter la valeur des idéaux du modèle consensuel au sein duquel les citoyens et citoyennes font preuve d’une « réaction rationnelle d’hommes moraux s’efforçant de défendre des valeurs universelles »<sup>415</sup>. « Tout se passe comme si, écrit Lefort, le corps devait s’assurer de son identité propre en expulsant ses déchets, ou bien comme s’il devait se refermer sur lui-même en se

---

<sup>413</sup> Mouffe, 2016 [2005] : 114.

<sup>414</sup> Young, 2011.

<sup>415</sup> Mouffe, 2016 [2005] : 110, déjà cité p. 133.

soustrayant au-dehors, en conjurant la menace d'une effraction que fait peser sur lui l'intrusion d'éléments étrangers »<sup>416</sup>. En ce sens, Lefort questionne d'ailleurs : « combien demeurent hantés par le fantôme d'une bonne théorie qui livrerait les lois du développement des sociétés et d'où se déduirait la formule d'une pratique rationnelle ? »<sup>417</sup>

En contrepartie, ces auteur(e)s soulignent tous, selon leurs différentes perspectives, l'importance du conflit par laquelle procède l'insertion sociale, que l'étude de Lefort et Gauchet appuie par les caractéristiques spécifiques à une organisation démocratique : le pouvoir comme un lieu vide, non substantiel, l'indétermination, l'incertitude, etc. Si ces caractéristiques ne vont pas sans certaines inquiétudes, en revanche, la tentation de soutenir une connaissance absolument objective, une identité définie, ne semble pas être la voie de poursuivre l'approfondissement des droits de la personne et la reconnaissance des injustices et inégalités qui demeurent dans l'ordre actuel des choses.

Par ailleurs, si ces critiques soulèvent des doutes quant à la pertinence du cohérentisme et du contextualisme en tant que méthode de justification et réinterrogent nos manières dominantes de penser, elles ne sont pas du tout incompatibles avec le cohérentisme en tant que méthode de délibération. C'est d'ailleurs un point sur lequel je reviendrai en conclusion. Mais pour ici, la question qui demeure, et qui me paraît négligée, comme je l'ai posé en début de chapitre, est celle de savoir si nous avons raison de soutenir que, du fait de la cohérence ou du contexte, une croyance impliquant des valeurs est justifiée, ou encore si nous avons besoin de le soutenir.

---

<sup>416</sup> Lefort, 1981 : 174.

<sup>417</sup> *Ibid.* : 19.

Dans un autre ordre d'idées, les défis qui s'ouvrent à nous (ou au modèle consensualiste dominant) résident notamment, selon Mouffe, dans la « capacité à créer un lien entre des principes reconnus et des demandes ignorées jusqu'à présent »<sup>418</sup>. Évidemment, cette idée va dans le sens des constats de Young, mais elle est également représentée dans les critiques féministes abordées<sup>419</sup>. Mouffe ajoute de plus que ce n'est qu'en parvenant : « à construire de nouvelles positions de sujet [à partir d'une « matrice démocratique » précise-t-elle] qu'il [le modèle dominant] risque d'influer de façon effective sur l'identité politique des gens »<sup>420</sup> – les traduisant comme adversaires légitimes – et contribuant ainsi à leur reconnaissance et à leur insertion.

On retrouve aussi cette idée chez Young qui fait appel à un type d'action politique propre au citoyen militant (un modèle d'identité citoyenne), sans lequel on ne pourrait selon elle sortir des inégalités structurelles. Butler a également abondé en ce sens en proposant de penser l'identité comme « une coalition ouverte ». Cela permettrait, écrit Butler, de penser des identités « qui seront tour à tour prises ou mises de côté selon les objectifs du moment ; ce sera un assemblage ouvert permettant de multiples convergences et divergences sans qu'il soit nécessaire d'obéir à une finalité normative qui clôt les définitions »<sup>421</sup>.

D'après ces différentes perspectives, l'identité (et ses limites), la notion de sujet et plus particulièrement leur rapport aux normes, se révèlent des éléments centraux pour contrer les injustices structurelles, épistémiques, ainsi que les contraintes pratiques qui en découlent. En contrepartie, il semble difficile d'établir des limites souhaitables et légitimes à partir de ce type

---

<sup>418</sup> Mouffe, 2016 [2000] : 113.

<sup>419</sup> Par exemple, sur la base du raisonnement moral (Gilligan, 2008 [1982]), de la « division genrée du travail » (selon les mots de Hamrouni, 2015), ou sur la base des concepts propres au savoir dominant (Butler, 2005 [1990]).

<sup>420</sup> Mouffe, 2016 [2000] : 113.

<sup>421</sup> Butler, 2005 [1990] : 83.



de position, qui sont par ailleurs incontournables, et la question de leur justification demeure toujours en suspens.

Au cours du prochain chapitre, je poursuivrai dans la voie sur laquelle nous relancent ces critiques. Plus spécifiquement, je reprendrai cette idée à partir de la notion de point de vue pratique, centrale dans le constructivisme, qui met l'accent sur la relation qui s'établit entre le savoir et l'agir humain, ainsi que sur la justification des raisons qui nous mènent à favoriser certaines choses plutôt que d'autres.

Le point particulièrement intéressant toutefois est que le constructivisme humien s'intéresse particulièrement aux normes constitutives du point de vue pratique, ou celles impliquées à même le point de vue pratique comme tel. Le constructivisme humien est par conséquent susceptible de nous donner des outils pour penser, à la base, ce qui est impliqué dans faire un jugement, pour toute personne, ainsi que les normes impliquées par ce type d'activité. De là, il est susceptible de contribuer à notre compréhension de sa relation avec les conceptions et présupposés théoriques auxquels nous recourrons, ainsi qu'à la construction des normes à l'échelle sociale. Ces éléments, nous l'avons vu, se révèlent particulièrement importants dans les conditions avec lesquelles doit composer une approche théorique en allant, potentiellement, vers un approfondissement des droits de la personne. Enfin, ce passage par le constructivisme me permettra également de revenir en conclusion sur les objections adressées au cohérentisme et au contextualisme en tant que méthodes de justification sur le plan théorique, ainsi que sur le potentiel du cohérentisme comme méthode de délibération.

## **Chapitre 3 – Le point de vue pratique souhaitable et légitime : une perspective constructiviste**

Qu'est-ce que le point de vue pratique auquel ne s'appliqueraient que des limites souhaitables et légitimes au pluralisme dans un contexte démocratique ? Au cours des deux chapitres précédents, nous avons vu que des conceptions et présupposés théoriques pouvaient engendrer en eux-mêmes des limites à un tel point de vue et que de ces dernières pouvaient découler potentiellement des injustices épistémiques et structurelles.

Dans le constructivisme, la notion de point de vue pratique est non seulement importante, mais elle est la principale notion au centre de l'interrogation. Le constructivisme soutient, comme je l'ai posé en introduction, que s'il existe des valeurs et des normes sur lesquelles nous comptons, pour lesquelles nous nous sentons motivés ou obligés, elles sont le produit de l'attitude de valorisation (*value*) ou de la capacité que nous avons en tant qu'agent d'accorder de la valeur. De là, le constructivisme cherche à déterminer quelles sont les normes constitutives du point de vue pratique, ou celles impliquées à même le point de vue pratique comme tel.

Par là, le constructivisme nous permet de mieux comprendre ce qui est impliqué dans faire un jugement évaluatif, mais également des questions comme celles des critères dont nous disposons pour évaluer de tels jugements, le rapport de ces jugements avec certains qui nous préoccupent particulièrement comme la morale et la justice, ainsi que la question difficile de ce qui fait que nous puissions arriver à accorder de la valeur d'une manière suffisamment semblable pour que nous puissions, malgré nos différences dans ce domaine, vivre selon une certaine coexistence. En somme, le constructivisme est susceptible de nous fournir des outils pertinents

pour penser le point de vue pratique auquel ne s'appliqueraient que des limites souhaitables et légitimes au pluralisme dans un contexte démocratique.

Or, il existe une diversité d'approches constructivistes, avançant chacune leurs propres hypothèses sur ces questions. Au cours de ce chapitre, j'aborderai les différentes variantes du constructivisme en examinant ces hypothèses qu'elles nous proposent, ainsi que leur crédibilité à partir de certaines critiques qui leur ont été adressées et qui sont les plus pertinentes concernant mes points d'intérêts que je viens tout juste de cibler.

Je commencerai en abordant brièvement, dans une première section, le constructivisme normatif, qui se distingue du constructivisme méta-normatif et qui occupera tout le reste du chapitre<sup>422</sup>. Le constructivisme normatif est notamment associé à la version développée par John Rawls. J'en présenterai d'autres exemples et ferai ressortir certaines caractéristiques qui me mènent à le mettre de côté pour m'attarder plus spécifiquement au constructivisme méta-normatif, dont je proposerai une présentation générale dans une seconde section. Deux principales traditions de pensée se sont distinguées au sein du constructivisme méta-normatif. Le constructivisme kantien occupera la troisième section. J'y aborderai certaines critiques qui concernent notamment la thèse que défend ce courant, soit que certaines valeurs substantielles sont impliquées à même le point de vue pratique comme tel. Enfin, le constructivisme humien occupera la quatrième section et j'y aborderai plus particulièrement la part de relativisme vers lequel ce type de constructivisme nous mène, ainsi que la difficulté de penser l'objectivité au

---

<sup>422</sup> Différentes appellations ont été formulées afin de distinguer ces deux types de constructivisme. Une majorité parlera de constructivisme normatif et méta-normatif. Sharon Street parle quant à elle de constructivisme complet (*thoroughgoing constructivism*) et de constructivisme restreint – quoique bien d'autres retiennent la formulation de « constructivisme restreint » pour parler du constructivisme normatif. James Lenman et Yonatan Shemmer en parlent quant à eux dans les termes de constructivisme local et de constructivisme global (Lenman et Shemmer, 2012 : 3). Mais l'ensemble de ces appellations font référence à la même distinction entre les deux types de constructivisme.

sein d'une telle approche. En conclusion, je soulignerai les pistes sur lesquelles nous laissent certaines difficultés au sein de la tradition kantienne, ainsi que celles que nous révèle la tradition humienne que je favoriserai.

### 3.1 Constructivisme normatif

En introduction d'un ouvrage portant sur le constructivisme en éthique, Carla Bagnoli a résumé avec justesse l'idée principale ralliant les différentes versions du constructivisme comme celle selon laquelle les valeurs et les normes « ne sont pas découvertes, ou révélées à nous comme si elles l'étaient par les dieux, mais plutôt *construites* par les agents humains pour des objets spécifiques »<sup>423</sup>. Cette métaphore de la construction, ajoute-t-elle, peut prendre des formes diverses. Mais dans tous les cas, le constructivisme s'opposerait à la « métaphore de la découverte » : il y a des « vérités indépendantes » dans ce domaine qu'il s'agit de « découvrir ». Dans tous les cas, il s'opposerait aussi à la « métaphore de la création », parce que le processus de construction n'y est pas « arbitraire ou sans contraintes »<sup>424</sup>. Le constructivisme soutient ainsi qu'il se distingue des positions réalistes et sceptiques sur le plan métaéthique.

On pourrait dire également, en se référant à la métaphore de la construction, que dans tous les cas une perspective constructiviste (normative et méta-normative) comprend un point de vue de départ auquel on reconnaît certaines caractéristiques constitutives, une procédure de construction qui lui correspond, ainsi qu'un but que vise la construction. Un constructivisme normatif, pour le poser d'abord simplement, comprendra des restrictions appliquées aux buts

---

<sup>423</sup> Bagnoli, 2013b : 1, ma traduction.

<sup>424</sup> *Ibid.*

que vise la construction, qui deviennent un ensemble de jugements portant sur un domaine spécifié. Or, nous verrons qu'une restriction appliquée à celui-ci requiert aussi une conception de celui-ci, il vient donc difficilement sans contraintes conceptuelles s'appliquant aux autres composantes de la construction. C'est d'ailleurs ce que nous avons vu au premier chapitre dans le cas du constructivisme politique développé par Rawls.

Au cours de cette section, nous verrons des liens évidents avec le constructivisme rawlsien qui se qualifie à titre de constructivisme normatif. Je présenterai toutefois, bien que brièvement, deux autres versions de constructivisme normatif, celles de Robert Milo et de Thomas Scanlon, afin de confirmer les caractéristiques attribuables à ce type de constructivisme et de montrer pourquoi ce n'est pas ce type spécifique que je retiendrai pour la suite.

De façon générale, on recourt au constructivisme normatif en vue de contribuer directement à l'éthique normative en proposant une justification cohérente d'un ensemble de jugements spécifiés sur la base de jugements que nous avons déjà et considérons comme fortement acceptés, ou encore comme rationnels et raisonnables. Ce type de constructivisme permet ainsi de mettre de côté les explications métaphysiques aux fins de la justification – et sur lesquelles nous ne nous entendons pas<sup>425</sup>. Il permet aussi d'éviter de se prononcer sur la nature des propriétés évaluatives impliquées dans ces jugements – explication qui relève de la métaéthique. Enfin, comme le souligne Bagnoli, le constructivisme normatif est typiquement

---

<sup>425</sup> Encore une fois, il est aisé de voir la concordance avec l'approche rawlsienne sur ce point. Sur les raisons qui poussent à recourir au constructivisme normatif, voir également Bagnoli (2013b : 3).

associé au contractualisme<sup>426</sup>. C'est évidemment le cas dans l'approche rawlsienne, comme nous l'avons vu, mais c'est également le cas dans celles de Milo et de Scanlon.

Tel que je l'ai déjà énoncé, le constructivisme normatif se restreint à un ensemble de jugements spécifiés. Ce faisant, le constructivisme normatif se donne pour tâche de concevoir ce que c'est de faire un bon jugement au sein de cet ensemble spécifié. Un bel exemple de constructivisme normatif est évidemment celui de Rawls, qui restreint les buts de la construction au domaine politique et aux jugements compris dans ce domaine spécifique. Dans la perspective rawlsienne, ces jugements sont justifiés par la cohérence établie avec certaines idées morales intrinsèques à la nature humaine et aux intuitions morales (appuyées par la réflexion issue des sciences sociales) dont nous disposons déjà ; ou dans sa proposition idéale, à celles comprises dans la conception de la société comme système équitable de coopération et de la personne qui lui correspond.

### **Le constructivisme normatif de Milo**

Milo a quant à lui pris parti pour un constructivisme contractualiste (*contractarian constructivism*) normatif, tel que le proposait Rawls avant même qu'il n'opte pour la restriction au domaine politique<sup>427</sup>. Le constructivisme que propose Milo porte donc plus largement sur ce dont il parle en termes de « faits moraux » et de « vérités morales ». Les buts que vise la construction y sont néanmoins restreints, parce que ces vérités n'y sont pas construites en fonction d'un « ordre naturel des choses » – ou un certain ordre non naturel qui serait étrange (*queer*) précise-t-il<sup>428</sup> –, mais en fonction d'un « ordre social idéal ». Les jugements sur ce qui est

---

<sup>426</sup> Pour une distinction entre constructivisme et contractualisme, voir Street (2008a : 7, n. 12).

<sup>427</sup> Milo, 1995.

<sup>428</sup> Faisant ainsi allusion à l'argument développé par Mackie (1977). Sur cet argument, voir p. 20, n. 49.

vrai moralement sont ainsi restreints à un ensemble de jugements que traduit l'idée d'un ordre social idéal (comme but de la construction)<sup>429</sup>.

Milo circonscrit par là la manière dont les vérités morales seraient construites par les agents humains. C'est le projet qu'ambitionnait Rawls dans *Théorie de la justice*, avant qu'il n'opte pour la restriction au domaine politique, et qui mériterait selon Milo à être approfondi tel quel<sup>430</sup>. Dans l'approche de Milo, la procédure de construction prend la forme suivante : « un certain type d'acte est mal, par exemple, seulement dans le cas où un ordre social qui prohibe de tels actes serait choisi par des contractants rationnels sous des conditions convenablement idéalisées »<sup>431</sup>.

Les conditions de la procédure permettent de relever des buts sociaux et des règles, inhérents à une conception d'un ordre social idéal, que chaque contractant a intérêt qu'ils soient respectés, par exemple (donnés par Milo) : ne pas mentir, préserver la sécurité économique, le bien-être physique et psychologique<sup>432</sup>. Dans une telle perspective, écrit Milo, les faits moraux sont :

[L]e produit d'un processus de construction dans lequel des agents rationnels, sous des conditions idéalisées, cherche un accord sur des principes pour réguler leurs relations et leurs comportements les uns envers les autres. L'objectivité des principes moraux ainsi construits consiste non dans leur fondement dans un ordre moral existant indépendamment, qui explique pourquoi le processus de construction mène à un accord sur des principes.

---

<sup>429</sup> Milo, 1995 : 184-187.

<sup>430</sup> *Ibid.* : 184. C'est aussi ce que propose Thomas E. Hill dans « Kantian Constructivism in Ethics » (Hill, 1979, reproduit dans Hill, 1992).

<sup>431</sup> Milo, 1995 : 184, ma traduction.

<sup>432</sup> *Ibid.* : 187.

Plutôt, l'objectivité de ces principes moraux consiste simplement dans leur acceptabilité rationnelle à partir d'un point de vue impartial.<sup>433</sup>

J'ai relevé au cours du premier chapitre les questions et limites potentielles qu'implique ce type d'approche, notamment quant aux buts que vise la construction, qui s'appliquent également au champ de la moralité<sup>434</sup>. Certains propos de Milo abondent également en ce sens. Tel qu'il le soulève lui-même, dans sa perspective, la vérité des jugements moraux ne relève qu'indirectement de la raison pratique (les raisons qu'implique le point de vue pratique comme tel). La vérité de ces jugements relève plus directement, de :

[L]a conformité ou la non-conformité des actions, personnes et institutions avec certains standards ou normes – c'est-à-dire ceux que les individus pris collectivement ont des raisons de choisir (lorsque soumis à certaines conditions idéalisées) pour réguler leurs relations et leurs interactions les uns avec les autres.<sup>435</sup>

Le constructivisme contractualiste de Milo se concentre ainsi sur les critères qui rendent vrais des jugements moraux en fonction de la manière dont il définit ce que c'est que de faire un bon jugement moral. Ces critères sont également dépendants d'un accord entre contractants rationnels typiquement associé au contractualisme et sont traduits par des contraintes idéalisées auxquelles ces derniers sont soumis et qui rendraient le jugement « impartial » – c'est le terme utilisé par Milo. Il implique donc par le fait même, dans une certaine mesure, une visée d'accord ou de consensus avec une conception de l'agent qui lui est consubstantielle.

---

<sup>433</sup> *Ibid.* : 184-185, ma traduction.

<sup>434</sup> J'ai également montré au chapitre 2 comment ces limites sont susceptibles de se traduire en injustices structurelles et épistémiques.

<sup>435</sup> *Ibid.* : 187, ma traduction.



## Le constructivisme normatif de Scanlon

Le constructivisme développé par Scanlon est un autre exemple de ce type d'approche normative et contractualiste. Dans *What We Owe to Each Other*<sup>436</sup>, il nous propose une perspective restreinte à un champ de jugements particuliers sur le bien et le mal (les jugements moraux en général), soit ceux qui portent spécifiquement sur ce que nous nous devons les uns aux autres. Il précise : « nos devoirs envers les autres, incluant des choses comme l'exigence de les aider et la prohibition de les blesser, de les tuer, de les contraindre et de les tromper »<sup>437</sup>.

Pour Scanlon, il se peut qu'il n'y ait aucune réponse possible quant à la vérité de ces jugements – par une explication métaphysique par exemple –, mais il ne s'agit pas de la question la plus importante à ses yeux<sup>438</sup>. Il soutient plutôt que l'importance que nous leur accordons dans nos vies – dont le lien ne serait de toute manière pas clairement établi par une « bonne » proposition métaphysique, si une telle chose était possible – peut être expliquée par la caractérisation de la manière dont nous raisonnons sur ces questions, par la manière dont les réponses dites bonnes sur ces questions sont construites par les agents humains, ou encore, par « une explication de ce qui fait des actes mauvais »<sup>439</sup> dans ce domaine.

Une telle caractérisation, pose Scanlon, devrait pouvoir remplir deux conditions. Premièrement, elle nous donnerait « une manière adéquate de déterminer si nous avons ou n'avons pas de bonnes raisons pour rejeter un principe » qui nous permettrait de valider ce type

---

<sup>436</sup> Scanlon, 1998.

<sup>437</sup> *Ibid.* : 6, ma traduction. Cet ensemble de jugements exclut par ailleurs d'autres sphères de la moralité, incluant des jugements concernant : « Les idéaux de pureté morale, les objections à la destruction de la nature et la faute de ne pas respecter et développer nos talents » (Scanlon, 2003a, ma traduction).

<sup>438</sup> Scanlon, 1998 : 2-3.

<sup>439</sup> Pour une discussion sur ce point, voir Scanlon (2003b : 435-438).

de jugements. Deuxièmement, elle nous expliquerait pourquoi nous avons « des raisons d'accorder de l'importance à ce résultat ». Sous ces deux conditions, l'idée de bonnes raisons nous renverrait à la force normative de ces jugements, qui résiderait dans la possibilité d'une justification envers les autres<sup>440</sup>.

Le constructivisme de Scanlon se traduit alors par cette procédure de vérification : « Ce qui serait permis par des principes qui ne pourraient être raisonnablement rejetés, par des gens qui seraient motivés à trouver des principes pour la régulation du comportement que d'autres, similairement motivés, ne pourraient raisonnablement rejeter »<sup>441</sup>. Les contraintes du « raisonnable » et de la « motivation semblable » – qui s'appliquent par la procédure au point de départ de la construction – permettent à Scanlon de concrétiser l'exigence que les raisons de rejeter un principe soient des « raisons génériques », c'est-à-dire, écrit-il, des raisons :

[...] que toute personne aurait en vertu de se trouver dans l'une des positions dans une situation du genre auquel le principe s'applique (par exemple, la position d'une personne à qui des garanties ont été données, ou celle de la personne qui a donné ces garanties, ou celle d'un tiers concerné par le fait que ces garanties soient observées.<sup>442</sup>

Ces conditions supposent aussi une séparation entre, d'une part, ce que les gens font et ce à quoi ils adhèrent dans les circonstances de la réalité et, d'autre part, les raisons génériques qu'ils peuvent avoir, avec leur rôle respectif dans le domaine de la moralité<sup>443</sup>.

---

<sup>440</sup> Scanlon, 1998 : 2-5. Sur cette base, Scanlon prétend également proposer une explication de la propriété « moralement mal » dans ce domaine spécifique de jugement, qui serait une explication alternative aux autres positions traditionnelles méta-éthiques. Cette propriété correspond pour Scanlon à la propriété de ne pas être justifiable envers les autres. Voir à ce sujet Timmons (2003) et Street (2008a : 8, n. 14).

<sup>441</sup> Scanlon, 1998 : 4, ma traduction.

<sup>442</sup> Scanlon, 2003b : 429, ma traduction.

<sup>443</sup> *Ibid.* : 424 et 426.

Scanlon souligne que son approche présente plusieurs avantages, parmi lesquels ceux de reconnaître que dans ce champ spécifique de jugements la vérité appartient aux autres également. En recourant au contractualisme, Scanlon met aussi l'accent sur l'idée, qui s'inscrit dans une longue tradition de pensée précise-t-il<sup>444</sup>, d'« une volonté partagée de modifier nos demandes privées afin de trouver une base de justification que les autres auraient aussi raison d'accepter »<sup>445</sup>. Il met aussi l'accent sur la motivation « de trouver des principes que les autres, similairement motivés ne pourraient raisonnablement rejeter »<sup>446</sup>, mais ceci tout en reconnaissant qu'ils peuvent diverger, comme dans la perspective rawlsienne, quant à leurs raisons propres de les supporter ou de les rejeter<sup>447</sup>.

### **Conceptions et présupposés théoriques**

Dans les deux cas, celui de Milo et de Scanlon – comme d'ailleurs dans le cas de Rawls –, ce type d'approche soulève certaines questions quant à ce qu'elles impliquent pour le point de vue pratique à même certaines conceptions et certains présupposés théoriques – notamment quant aux buts que vise la construction –, qui se traduisent par des contraintes appliquées par la procédure de construction, ainsi que des restrictions au point de vue de départ.

Sans revenir dans les détails de ce que j'ai déjà abordé au cours des deux chapitres précédents, on peut relever, concernant les conceptions retenues à la base, le mode de raisonnement qui sera retenu comme le bon, où celui retenu comme caractérisant un point de

---

<sup>444</sup> Scanlon, 1998 : 5. Scanlon réfère alors à la tradition du contrat social qu'on retrouve chez Rousseau.

<sup>445</sup> *Ibid.*

<sup>446</sup> *Ibid.*

<sup>447</sup> Scanlon, 2003b : 438-439, voir également Scanlon, 2012 : 236.

vue impartial (pour Milo) ou des raisons génériques (pour Scanlon) en fonction de la conception de ce que c'est de faire un bon jugement au sein d'un ensemble de jugements spécifiés<sup>448</sup>.

Quant aux présupposés théoriques, ils nous ramènent aux visées d'accord et de consensus<sup>449</sup> qui requièrent certaines caractéristiques (motivations, vertus civiques) quant à la personne située dans le contexte d'un ordre établi. Tel que le précisait Milo, la justesse des jugements est validée en termes de conformité et de non-conformité par rapport à certains standards ou normes spécifiés<sup>450</sup>.

En somme, c'est la manière dont nous mène à réfléchir une perspective constructiviste normative qui se concentre sur ce que c'est que de faire un bon jugement au sein d'un ensemble spécifié, ou encore sur les critères qui rendent vrai ou bon un jugement au sein de ce dernier, sans recourir à une explication métaphysique, ou sans s'appuyer sur une explication métaéthique des propriétés évaluatives impliquées<sup>451</sup>.

Ce type de perspective permet de contribuer directement à l'éthique normative et évite de se commettre sur des questions toujours sujettes à débats. En revanche, elle comprend une conception des buts de la construction – avec des conditions qui en découlent – acceptée au départ, ou considérée comme étant dotée d'une forte acceptation avant même le processus de construction. Cette conception délimite les bases de l'impartialité ou de l'objectivité. Les

---

<sup>448</sup> À ce sujet, revoir la section « Injustices épistémiques et structurelles : La critique féministe » (chapitre 2, p. 21).

<sup>449</sup> Scanlon précise sur ce point que ce qui est fondamental dans sa perspective n'est pas tant un « accord hypothétique » que ce que « personne ne pourrait raisonnablement rejeter » sous des conditions spécifiées (voir Scanlon, 2003b : 435). Néanmoins, cela suppose un accord ou une unité concernant le raisonnable et un dénominateur commun de pensée que représentent les conditions spécifiées.

<sup>450</sup> À ce sujet, revoir la section « La recherche de l'unité et la critique d'une politique du consensus » (chapitre 2, p. 28).

<sup>451</sup> Sur ce point, voir Scanlon (2012 : 240-241).

contenus évaluatifs bons ou appropriés demeurent à l'intérieur des limites de ces conceptions et ceux qui n'entrent pas à l'intérieur de ces limites n'ont aucune valeur – pour reprendre les mots de Rawls que j'ai sollicités à plusieurs reprises<sup>452</sup>. Ou encore, comme le formule Sharon Street, « si, d'un autre côté, les jugements normatifs de base en sont certains que je ne partage pas, alors ces vues peuvent sembler, d'une manière frustrante, ne pas s'adresser à moi du tout, ou tout simplement rendre impossible tous types de questions »<sup>453</sup>. Pourtant, l'histoire ne dit pas pourquoi nous devrions prendre pour point de départ cette base spécifiée plutôt que d'autres. Nous avons besoin d'une explication supplémentaire ; elle demeure en quête de justification<sup>454</sup>.

Bref, la conception du point de vue pratique que nous propose le constructivisme normatif ne permet potentiellement pas d'éclairer les conditions effectives de notre adhésion aux normes morales ou à celles que nous jugeons les meilleures dans une société donnée, ainsi que celles de la valeur que nous leur accordons dans nos vies. Dans une certaine mesure, ce type de constructivisme, pour les questions qui me préoccupent, nous empêche de penser à ce qui importe, comme les conditions qui permettraient d'établir un consensus. Je mettrai ainsi de côté le constructivisme normatif et me tournerai vers le constructivisme méta-normatif qui se concentre sur cette dernière question.

---

<sup>452</sup> Rawls, 2007 [1993] : 215.

<sup>453</sup> Street, 2008a : 13, ma traduction.

<sup>454</sup> Quoique, pour ces auteurs, cette conception soit justifiée par des intuitions morales que nous détenons déjà. Scanlon écrit : « Dans les jugements moraux, comme dans ceux qui portent sur les mathématiques, nous avons un ensemble de croyances prétendues objectives en lesquelles nous sommes enclins à investir un certain degré de confiance et d'importance » (Scanlon, 1999 [1982] : 104, ma traduction). Ainsi, évidemment, des raisons seront avancées en faveur de cette base. Mais, comme je l'ai déjà souligné (chapitre 2, p. 94), l'acceptabilité de ce type de justification lorsqu'elle est utilisée en logique ou pour des savoirs scientifiques diffère de lorsqu'elle est utilisée dans le champ de la morale et de l'éthique – et d'autant plus à l'échelle sociale –, parce que, dans ce dernier cas, il en découle des contraintes bien pratiques et que, quant à ces contraintes, la question de leur justification demeure toujours ouverte. Pour des critiques adressées au constructivisme normatif qui abonde dans le même sens, voir Street (2008a : 8-13).

## 3.2 Constructivisme méta-normatif

Le constructivisme méta-normatif s'intéresse plus généralement – quoiqu'à la fois bien spécifiquement – sur les raisons d'agir, sur les jugements normatifs ou encore sur ce qu'on pourrait parler en termes de raison pratique ou de normativité pratique<sup>455</sup>. On pourrait en ce sens dire, comme le formule Street, que le constructivisme méta-normatif se prononce plus fondamentalement sur la question suivante : « Qu'est-ce que la valeur, et comment elle entre dans le monde ? »<sup>456</sup> Cette question inclut, insiste Bagnoli, l'idée qu'un jugement de valeur, compris comme un jugement pratique, implique les notions de « guide dans l'action » (*action-guiding*), de « motivation », de « pouvoir contraignant »<sup>457</sup>, etc.

Selon une position constructiviste méta-normative, ajoute Bagnoli, « les concepts moraux [ou axiologiques] ne pistent pas des propriétés qui existent antérieurement et indépendamment du raisonnement, mais plutôt résultent de l'activité auto-législative de la raison. »<sup>458</sup> Ces concepts sont donc constitués par la raison et on ne peut, par conséquent, évaluer un jugement de valeur sans faire référence à d'autres jugements<sup>459</sup>. C'est d'ailleurs ce qui qualifierait le constructivisme méta-normatif à titre de perspective anti-réaliste.

---

<sup>455</sup> Voir notamment Street (2008a), Bagnoli (2013c).

<sup>456</sup> Street, 2012 : 40, ma traduction.

<sup>457</sup> Bagnoli, 2013c.

<sup>458</sup> Bagnoli, 2013b : 5, ma traduction. Voir également Bagnoli (2013c).

<sup>459</sup> Street, 2008a : 15-16.

## **Anti-réalisme**

Selon un premier usage du terme « valeur »<sup>460</sup>, compris comme un concept moral ou axiologique (la liberté, l'égalité, la tolérance, l'autonomie, l'indépendance, le plaisir, l'accomplissement, la bienveillance, le respect de la tradition, etc.), cette dernière correspond pour nous à une dimension de l'expérience humaine vers laquelle nous tendons à travers nos choix et nos actions. Selon cet usage du terme « valeur », elle ne correspond donc pas aux choix et actions en eux-mêmes, auxquels on pourrait attribuer ce que nous nommons des prédicats axiologiques tels que « meilleur », « pire », « bienveillant », « respectueux », « courageux », etc., mais à certaines idées sur lesquelles nous nous appuyons pour expliquer cette attribution. Et c'est sur la base de ce savoir et d'après d'autres facteurs (psychologiques, sociaux, économiques et culturels) que nous établirons les raisons, le cas échéant, des choix et actions auxquels nous adhérons ou que nous favoriserons. Selon le constructivisme, ces concepts auxquels nous recourons correspondent à des jugements et sont le produit du raisonnement.

De même, leur justification reposerait sur l'autorité du raisonnement ou de la faculté de valorisation – selon la définition retenue par les différentes versions du constructivisme méta-normatif. Une perspective constructiviste méta-normative se penche aussi sur les caractéristiques du raisonnement pratique, de la faculté d'accorder de la valeur ou de ce dont j'ai parlé précédemment en termes de point de vue pratique ; définition susceptible de nous fournir des critères de correction pour ces jugements.

Selon un second usage du terme « valeur », celle-ci ne correspondrait cette fois pas à un concept moral ou axiologique, mais à un prédicat axiologique attribué à certains objets, idées,

---

<sup>460</sup> Pour une présentation des définitions possibles de ce qu'est la valeur, avec les considérations dont on doit tenir compte dans leur usage, voir : « Les concepts axiologiques » (Tappolet, 2000 : 13-38).

choix et actions. Ce second usage nous renvoie aux attitudes impliquées à même le point de vue pratique comme tel. C'est à ce niveau que jouent plus spécifiquement les idées d'obligation, de motivation à agir selon une certaine manière plutôt qu'une autre, ou l'idée de force normative impliquée dans ce type de jugement ; ce que les concepts moraux et axiologiques ne comprennent pas en eux-mêmes. Selon le constructivisme, cette force normative et son autorité est également le produit de cette même faculté.

Le constructivisme méta-normatif soutient ainsi que, bien que les « objets normatifs » (les valeurs, les concepts moraux et axiologiques, les raisons normatives, etc.) ne nous soient pas donnés par un « au-delà », ou par une réalité existant indépendamment de notre réflexion, nous disposons d'états cognitifs par lesquels nous pouvons y accéder, les évaluer et les réviser. Ces états cognitifs se rapportent à l'être humain en tant que créature dotée de la faculté d'évaluer et de valoriser certaines choses plutôt que d'autres, ou de juger que quelque chose est une raison. Dans les mots de Street : « [l]a valeur est quelque chose qui est conféré au monde par des créatures qui évaluent et elle entre [dans le monde] et existe avec elles »<sup>461</sup>. La valeur est en ce sens dépendante de ces « créatures » et de leur capacité à évaluer ou à valoriser. Les conditions de correction des jugements de valeur y découlent, d'une manière logique ou instrumentale spécifique Street, du point de départ de la construction qui, dans la version méta-normative, correspond à « une caractérisation formelle » de toute créature en train d'adopter l'attitude de valorisation.

---

<sup>461</sup> Street, 2012 : 40, ma traduction.



L'idée que le constructivisme représente une véritable position méta-éthique est cependant sujette à débats<sup>462</sup>. Par exemple, l'idée que le constructivisme se distingue réellement du réalisme dans sa version kantienne<sup>463</sup>, ou de l'expressivisme dans sa version humienne<sup>464</sup>, a soulevé plusieurs doutes. Plus largement, plusieurs auteurs ont remis en question l'apport du constructivisme en tant que position métaéthique entièrement nouvelle, ou encore en tant que position métaéthique complète<sup>465</sup>. Nadeem Hussain et Nishi Shah ont notamment avancé qu'on pourrait soutenir qu'une perspective constructiviste qui se prononce sur le statut d'un jugement normatif et de la force normative qu'il implique a toujours besoin de recourir à d'autres positions métaéthiques pour expliquer la nature des propriétés évaluatives<sup>466</sup>.

L'une des raisons susceptibles d'alimenter le désaccord réside dans le fait qu'une telle perspective doit d'abord définir la faculté d'accorder de la valeur, ainsi que les états mentaux et/ou cognitifs qu'elle comprend et les critères qu'elle nous offre. Je ne chercherai pas à trancher ici dans ces débats, mais bien de ces désaccords pourraient reposer à mon avis sur une mauvaise interprétation du champ d'intérêt spécifique du constructivisme et certaines réponses qui ont été avancées pour bien distinguer le constructivisme – notamment par le constructivisme humien, j'y reviendrai – permettent ainsi de mieux le situer<sup>467</sup>.

---

<sup>462</sup> Voir par exemple Bagnoli, 2017 [2011], section 6 et 7 et Darwall et coll. (1992 : 137-144).

<sup>463</sup> Comme Olivier Sensen (2013) le rapporte, alors que certains soutiendront pouvoir interpréter la tradition kantienne dans une perspective constructiviste – c'est notamment le cas de Bagnoli (2013c), Hill (1989), Korsgaard (1992) et O'Neill (1989) – d'autres la situeront définitivement du côté du réalisme moral – parmi lesquels Ameriks (2003), Hills (2008), Shafer-Landau (2003), Stern (2013) et Wood (2008).

<sup>464</sup> À ce sujet, voir Lenman (2012, 2010), Magri (2002), et Gibbard (1999) qui soulève, lui, cette question à partir du constructivisme kantien développé par Christine Korsgaard.

<sup>465</sup> Voir notamment Hussain et Shah (2006), ainsi que Ridge (2012).

<sup>466</sup> Dans un tel cas, le constructivisme ne représente tout simplement pas une position métaéthique pour Hussain et Shah (2006).

<sup>467</sup> Néanmoins, pour une brève distinction entre le constructivisme et le réalisme ainsi que l'expressivisme, voir par exemple Dorsey (2012 : 100), Wallace (2012 : 20-21) et Sensen (2013 : 64). Pour une défense du constructivisme

## Le savoir pratique

Afin d'apporter certaines précisions concernant le champ de questionnement spécifique du constructivisme méta-normatif, Bagnoli a fait appel à une distinction établie par Elizabeth Anscombe<sup>468</sup> entre le savoir « pratique » et le savoir « théorique »<sup>469</sup> ; le savoir pratique étant l'objet spécifique du constructivisme. Comme le rapporte Richard Moran, qui s'est intéressé à ces idées chez Anscombe, cette distinction a été introduite par cette dernière en 1957 dans les débats contemporains dans le champ de la philosophie de l'action<sup>470</sup>. Selon cette distinction, le savoir pratique correspond au savoir de l'agent concernant ce qu'il fait. La spécificité de ce type de savoir, soutient Anscombe, est qu'il n'est « caractéristiquement *pas* basé sur l'observation »<sup>471</sup> – ou sur les méthodes scientifiques qu'on associe au savoir théorique. Pourtant, selon Anscombe, ce savoir appartient à une catégorie que nous avons raison de considérer comme étant pratique plutôt que spéculative<sup>472</sup>.

Si, par ailleurs, le savoir théorique « peut fournir une information utile » dans le domaine de ce que nous devons faire, s'il peut « jouer un rôle dans la spécification des circonstances de

---

versus le réalisme et l'expressivisme, voir Korsgaard (2013 [1996], 2012b [2008]), O'Neill (1989 : 206-218) et Street (2016a, 2011, 2010, 2008a).

<sup>468</sup> Anscombe, 2000 [1957].

<sup>469</sup> Bagnoli, 2013c. Bagnoli n'est évidemment pas la seule à s'appuyer sur une telle distinction. Plusieurs auteur(e)s, certains référant à Anscombe d'autres non, rapportent la distinction entre savoir théorique et pratique, parmi lesquels, à titre d'exemple, Engstrom (2013), Lenman (2012), Korsgaard (2000 [1996] : 197-205) et O'Neill (1989 : 66-77) – les deux dernières s'appuyant sur la distinction kantienne entre point de vue hétéronome et autonome. Dans les mots d'O'Neill, l'explication théorique « considérerait les actions comme intrinsèquement hétéronomes. La seconde, l'explication pratique considérerait les actes comme exprimant certaines déterminations de la volonté, et l'action morale comme exprimant certaines sortes de déterminations de la volonté » (O'Neill, 1989 : 67, ma traduction). Sur ce plan, Street occupe un terrain particulier et défend une thèse constructiviste pour ces deux types de savoir (2009a ; 2016a).

<sup>470</sup> Moran, 2004 : 43.

<sup>471</sup> *Ibid.*, ma traduction.

<sup>472</sup> *Ibid.* : 44.

l'action »<sup>473</sup> et ainsi jouer le rôle de « cause instrumentale »<sup>474</sup> de l'action, comme le souligne Bagnoli, il ne joue toutefois pas « de rôle fondamental dans la compréhension de cette action comme telle »<sup>475</sup>. C'est-à-dire qu'« une action » ne serait pas « cette action » spécifique, sans que l'agent ne l'ait compris « d'une manière particulière »<sup>476</sup>. Le savoir pratique se rapporterait ainsi à ce qu'Anscombe nomme « l'agentivité intentionnelle » – identifiée éventuellement comme « agentivité rationnelle », précise Bagnoli<sup>477</sup> – qui se caractérise par la capacité de répondre à la question « Pourquoi? »<sup>478</sup>.

Le savoir pratique ne correspond donc pas à l'acquisition d'une meilleure connaissance de la réalité extérieure – ce serait plutôt celle du savoir théorique. La tâche du savoir pratique est plutôt de fournir des normes à l'action qui lui donnent un sens spécifique pour l'agent et lui permettent d'être reconnue comme une action aux yeux d'autres agents compétents – c'est-à-dire dotés de cette capacité de répondre à la question « Pourquoi? ». Dans les mots d'Onora O'Neill :

La marque apparente de la raison est que les pensées et les actions qu'elle guide sont intelligibles. Lorsque nous nous voyons nous-mêmes à partir du point de vue du monde intelligible, nous voyons nos actions non comme des événements causés par des événements antérieurs en accord avec un certain ensemble vastement complexe et peu connu de lois naturelles; nous voyons nos actes, passés et à venir, comme portant les marques de la raison, comme ayant une forme déterminée et intelligible [...]. L'intelligibilité n'est pas une

---

<sup>473</sup> Bagnoli, 2013c : 164, ma traduction.

<sup>474</sup> *Ibid.* : 162.

<sup>475</sup> *Ibid.* : 164, ma traduction.

<sup>476</sup> *Ibid.* : 163-164.

<sup>477</sup> *Ibid.* : 161.

<sup>478</sup> Moran (2004 : 43), Bagnoli (2013c : 161).

question d'être *explicable* dans les termes de la raison théorique; elle est une question de conformité (dans une certaine mesure) aux standards de la raison.<sup>479</sup>

C'est en ce sens que ce savoir appartient à une catégorie que nous avons raison de considérer comme étant pratique plutôt que spéculative. Ces normes relèvent de la pratique de l'agentivité. Elles sont celles qu'implique le raisonnement pratique (ses normes constitutives) et l'autorité de ces normes repose sur le raisonnement pratique comme tel. Enfin, si ces normes ne sont pas la cause instrumentale de l'action, elles jouent un rôle dans la manière dont une action est constituée et, tel que le pose Anscombe, en sont plutôt sa cause formelle<sup>480</sup>.

### 3.3 Constructivisme kantien

Plusieurs variantes ont été données quant aux normes qu'implique le raisonnement pratique (ses normes constitutives) selon les différents types de constructivisme qui ont été développés. Ces dernières se rattachent principalement à la tradition de pensée kantienne et, plus récemment, à la tradition de pensée humienne<sup>481</sup>. Mais, dans tous les cas, une perspective constructiviste est centrée sur l'idée kantienne d'autonomie (se donner une loi à soi-même) ou, plus précisément, sur les « normes constitutives » de la rationalité elle-même. Korsgaard décrit cette idée constructiviste issue de la tradition kantienne comme suit :

---

<sup>479</sup> O'Neill, 1989 : 69, ma traduction.

<sup>480</sup> Bagnoli, 2013c : 163-164.

<sup>481</sup> On retrouve également une forme aristotélicienne du constructivisme dont le représentant est Mark Lebar. Le constructivisme aristotélicien soutient que : « La vérité sur ce que nous avons des raisons de faire est établie à la lumière du but de bien vivre, où ce qui compte comme bien vivre est un objet de construction, mais non le résultat de quelque procédure formelle » (Lebar, 2008 : 192, ma traduction). Par ailleurs, comme le rapporte Bagnoli, selon le constructivisme aristotélicien, « les principes de la raison pratique ne sont ni formels ni procéduraux », mais sont plutôt « fondés dans une conception substantielle de la vie bonne » (Bagnoli, 2017 : 19, ma traduction). Pour ma part, je m'en tiendrai aux deux courants les plus discutés dans la littérature, soit le constructivisme kantien et le constructivisme humien. Sur le constructivisme aristotélicien, voir notamment Lebar (2013a, 2013b, 2008), ainsi que Bagnoli (2017 : 19-21).

Kant nous dit que la relation moyens/fins est normative en raison d'un principe de la raison pratique qu'il nomme l'impératif hypothétique. Cet impératif, à son tour, n'est pas basé sur la reconnaissance d'un fait ou d'une vérité, mais simplement sur la nature de la volonté. Entreprendre une fin, plutôt que simplement la souhaiter ou la vouloir, c'est de vous situer comme étant sa cause. Et de vous situer comme sa cause c'est de vous amener à prendre les meilleurs moyens pour l'obtenir. [...] Il y a ainsi des faits, des vérités morales, sur ce que nous devons faire, mais ce n'est pas parce que les actions sont intrinsèquement normatives. Elles héritent leur normativité des principes qui découlent de la nature de notre volonté – les principes du raisonnement pratique.<sup>482</sup>

Aussi, dans tous les cas, la caractérisation du point de vue pratique comme tel, ou de ses normes constitutives, s'applique à tous les agents et circonscrit un espace normatif à l'intérieur duquel les jugements sont intelligibles dans ce domaine. Selon la manière dont une approche constructiviste appréhende le jugement de valeur, elle optera aussi pour une définition du raisonnement pratique, ou plutôt pour une définition de l'attitude de valorisation. Pour déterminer les normes qui en sont constitutives, une perspective constructiviste doit d'abord définir cette faculté, ainsi que les états mentaux et/ou cognitifs qu'elle comprend et les critères qu'ils nous offrent.

### **3.3.1 Le constructivisme de Korsgaard**

Christine Korsgaard a proposé une version méta-normative du constructivisme kantien qui est probablement la plus ambitieuse parmi les différentes versions qui ont été développées. Selon Korsgaard, la raison instrumentale, la simple capacité « d'employer les moyens les plus efficaces pour atteindre des fins données »<sup>483</sup> pour reprendre la formulation de Rawls, ne peut fonctionner seule. Elle a besoin, précise-t-elle, de « principes normatifs nous menant à adopter

---

<sup>482</sup> Korsgaard, 1992 : 37-38, ma traduction.

<sup>483</sup> Rawls, 2009 [1971] : 40.

certaines fins »<sup>484</sup>, ou à considérer certaines raisons comme étant les nôtres. S'ils ne nous disent pas ces fins, ces principes normatifs qu'implique la raison pratique – et non seulement la raison instrumentale – « nous disent de *faire* quelque chose – même si c'est seulement, de manière indéterminée, de faire peu importe ce que nous pouvons (légitimement) faire dans la poursuite de certaines fins »<sup>485</sup>.

Ces principes sont donc constitutifs de l'action et on ne pourrait les rejeter, à défaut de quoi il n'y aurait tout simplement pas de nous en tant qu'agent, ou de personne dotée de la capacité à répondre à la question « Pourquoi ? ». Or, à quoi correspondent ces principes normatifs qui nous permettent d'agir (légitimement), ou, comme je l'ai posé plus tôt, qui circonscrivent un espace normatif à l'intérieur duquel les jugements sont intelligibles dans ce domaine ? C'est ici que la thèse de Korsgaard prend la tournure ambitieuse qu'on lui reconnaît.

Korsgaard soutient que le point de vue pratique comme tel implique ultimement un engagement universel concernant la valeur de l'humanité. Cette thèse de Korsgaard repose sur une réinterprétation de la formule de l'humanité de Kant (l'humanité comme une fin en soi)<sup>486</sup>, à partir de laquelle elle soutient que si vous valorisez quoi que ce soit, c'est-à-dire que si vous prenez des raisons comme étant plus valables que d'autres, vous vous valorisez alors vous-mêmes en tant qu'une créature dotée de cette faculté – vous êtes une créature ayant besoin d'avoir des raisons. Et, à ceci, elle ajoute que, comme toute créature dotée de cette faculté, vous devez par conséquent valoriser l'humanité dans votre propre personne et dans celle des autres –

---

<sup>484</sup> Korsgaard, 2012a [2008] : 68, ma traduction.

<sup>485</sup> *Ibid.*

<sup>486</sup> Voir notamment Korsgaard (2009, 2013 [1996], 2000 [1996]).

une valeur substantielle pouvant être universalisée<sup>487</sup>. Cette universalité, dans les mots de Korsgaard, « nous donne la forme de la loi morale » pour laquelle la « nature rationnelle » elle-même, ou encore, selon la thèse qu'elle défend « l'humanité comme une fin en elle-même » nous donne le matériel de la construction<sup>488</sup>.

Tel qu'Allan Gibbard l'a résumé, cet argument implique trois étapes. « (1) l'impératif catégorique »<sup>489</sup>, qui nous demande, dans les mots de Korsgaard, « de choisir une loi » à partir de laquelle nous pouvons dériver des raisons, ou encore qui se résume par « la loi d'agir seulement d'après des maximes qu'on peut vouloir pour loi »<sup>490</sup>. Dans les mots de Gibbard, l'impératif catégorique nous demande simplement « d'être cohérent dans nos raisonnements d'action »<sup>491</sup> – ce dont rend compte l'idée de normes constitutives de la raison pratique. De cette première étape, pose Gibbard, découle « (2) la loi morale »<sup>492</sup>, c'est-à-dire la loi que Kant nomme celle « du royaume des fins », ou, écrit Korsgaard, la loi de l'espace de « tous les êtres rationnels » : « agis seulement d'après les maximes selon lesquelles tous les êtres rationnels pourraient accepter d'agir »<sup>493</sup> ; loi qu'elle traduit par l'idée d'humanité comme une fin en soi. Enfin, « un peu comme une réflexion après-coup »<sup>494</sup>, insiste Gibbard, Korsgaard ajoute : « (3) les devoirs envers les autres »<sup>495</sup>.

---

<sup>487</sup> Korsgaard, 2009 : 24.

<sup>488</sup> Korsgaard, 2000 [1996] : 106, ma traduction.

<sup>489</sup> Gibbard, 1999 : 141.

<sup>490</sup> Korsgaard, 2013 [1996] : 98-99, ma traduction.

<sup>491</sup> Gibbard, 1999 : 147, ma traduction.

<sup>492</sup> Gibbard, 1999 : 141.

<sup>493</sup> Korsgaard, 2013 [1996] : 99, ma traduction.

<sup>494</sup> Ce que Fitzpatrick parle en termes d'une « généralisation ambitieuse », qui ne le convainc pas davantage (Fitzpatrick, 2013 : 44). D'ailleurs, bien que certains auteurs décortiquent l'argument de Korsgaard en plus d'étapes (voir par exemple Bratman, 1998), Fitzpatrick en propose, comme Gibbard, une exposition en trois principales étapes.

<sup>495</sup> Gibbard, 1999 : 141.

Ce que Gibbard questionne par là a d'ailleurs été largement remis en question. Par exemple, Raymond Guess a avancé : « Je pourrais bien voir *ma* simple humanité comme une source de valeur pour *moi*, votre simple humanité comme une source de valeur pour *vous* ; comment il découle de ceci que *votre* humanité doit être une source de valeur pour *moi* ? »<sup>496</sup> De même, Richard Galvin a, lui, reconnu qu'il (comme chacun) accorde de la valeur à sa liberté et à ses fins, mais qu'en contrepartie cela ne le menait pas logiquement à accorder de la valeur à celles des autres : « C'est une chose de soutenir que nos raisons d'agir peuvent être partagées avec les autres, mais tout autre chose de maintenir que mes raisons d'agir sont aussi des raisons pour vous. »<sup>497</sup> Bref, comme Robert Stern l'a posé<sup>498</sup>, ce type de critique relève que le lien nécessaire qu'établit Korsgaard entre agentivité et moralité ne peut tout simplement pas être expliqué analytiquement, c'est-à-dire comme un lien simplement logique ou instrumental entre ces deux termes<sup>499</sup>. Ce lien implique un « doit » qui doit être « supporté », écrit-il, par notre « confiance que nous avons réellement des obligations »<sup>500</sup> et cette confiance requiert une explication supplémentaire concernant la force que la moralité devrait avoir sur nous tout simplement du fait que nous sommes des agents.

Pour être convaincante, c'est-à-dire pour montrer que les devoirs envers les autres sont inhérents au raisonnement pratique et que la valeur de l'humanité peut bien être universalisée, la stratégie de Korsgaard est d'en appeler à deux idées. Premièrement, le caractère inévitable de

---

<sup>496</sup> Guess, cité (non référé) par Bratman, 1998 : 704, ma traduction.

<sup>497</sup> Galvin, 2011 : 20, ma traduction.

<sup>498</sup> Stern ajoute d'ailleurs aux exemples précédents que « même si les choses obtiennent leur valeur à travers nous, il ne s'ensuit pas que nous avons de la valeur » (Stern, 2013 : 28, ma traduction).

<sup>499</sup> Stern, 2013, 466-467. Le même point est avancé par Engstrom à partir de la proposition kantienne qui dit que « l'impératif catégorique, bien qu'une proposition pratique a priori, n'est pas analytique, mais synthétique » (Engstrom, 2009 : 93, ma traduction). Pour une critique dans la même lignée, voir Street (2012 : 56).

<sup>500</sup> Stern, 2013 : 40.



l'action nous demande d'avoir des raisons privées ayant une force normative pour chacun de nous – nous agissons et avons besoin de raisons pour agir – et nous savons qu'il en est de même pour tout agent<sup>501</sup>.

Deuxièmement, nous sommes des « animaux sociaux »<sup>502</sup> qui avons également des raisons publiques, c'est-à-dire « des raisons qui ont une force normative » pour l'ensemble de nous et qui peuvent être partagées par le « langage ou la sympathie »<sup>503</sup>. C'est précisément cette dernière idée de raison publique que Korsgaard cherche à construire par son argument.

Pour cette dernière, l'espace de la conscience, ou l'espace réflexif au sein duquel nous nous donnons nos propres raisons d'agir, est un espace fondamentalement public. Nous savons tous que chaque agent a besoin de raisons, dont la force normative peut être partagée avec les autres, et nous ne pouvons l'ignorer. Korsgaard écrit : « L'espace de la conscience linguistique – l'espace au sein duquel la signification et les raisons existent – est un espace que nous occupons ensemble. »<sup>504</sup> Au sein de cet espace public, la valeur de l'humanité, en tant que créature réflexive capable de s'interroger sur notre expérience, est « la fondation de toutes les valeurs »<sup>505</sup>.

Néanmoins, pour passer à l'étape (2) et (3), ajoute Korsgaard elle-même, l'agent doit se considérer comme un membre du « royaume des fins ». C'est-à-dire qu'il doit reconnaître cette appartenance comme une partie de son identité, parmi d'autres groupes d'appartenance qui lui confèrent des rôles et des obligations qu'il reconnaît pour tels (la famille, la nation, ou toute

---

<sup>501</sup> Korsgaard, 2009.

<sup>502</sup> Korsgaard, 1992 : 22.

<sup>503</sup> Korsgaard, 2013 [1996] : 161, ma traduction.

<sup>504</sup> *Ibid.* : 145, ma traduction.

<sup>505</sup> *Ibid.*

communauté d'appartenance). Ce sont ces conceptions de nous-mêmes, ajoute-t-elle, « qui sont les plus importantes pour nous et qui génèrent des obligations inconditionnelles »<sup>506</sup>.

Toutefois, il n'est pas clair, d'une part, dans quelle mesure chacun de nous s'identifie en tant que membre du « royaume des fins », mais surtout, d'autre part, dans quelle mesure chacun accorde un poids à cette appartenance par rapport aux autres rôles qui font également partie de son identité. Ainsi, sur cette base « biologique et psychologique », l'argument de Korsgaard a été remis en question et le lien nécessaire entre agentivité et moralité n'est toujours pas clairement établi.

### **Quelques difficultés**

Comme plusieurs l'ont relevé, l'argument de Korsgaard, tel qu'il est présenté, implique qu'on ne peut intelligiblement rejeter ce que nous demande l'universalité ou la loi morale, y compris le devoir envers les autres, parce que reconnaître cette valeur représente une condition pour être un agent tout simplement. En d'autres mots, ceux de Stern, nous ne pourrions « agir immoralement sans saper notre agentivité »<sup>507</sup>, que tout être doté de cette faculté voudrait par ailleurs préserver. Si Korsgaard a raison, la valeur de l'humanité représenterait une valeur substantielle constitutive de la raison pratique et permettrait de prétendre à une forte objectivité dans ce domaine.

Or, même si à ce point on acceptait la thèse défendue par Korsgaard, malgré le type de critiques que je viens d'aborder, de nombreuses autres questions ont été soulevées. David Enoch a notamment avancé que même si on accepte qu'« être un agent » implique la valeur de

---

<sup>506</sup> Korsgaard, 2013 [1996] : 102, ma traduction.

<sup>507</sup> Stern, 2010 : 457, ma traduction.

l'humanité, à défaut de quoi vous échouez à « être un agent », rien, par ailleurs, ne vous oblige à « être un agent » et à ne pas opter pour une autre forme d'activité à laquelle on attribuerait un autre terme<sup>508</sup>. Autrement dit, on pourrait soutenir que l'exigence qu'établit Korsgaard est tout simplement d'ordre conceptuel et non pas pratique.

Ajoutant à ce point d'Enoch, Street a quant à elle souligné que ce type d'approche implique que peu importe l'ensemble de jugements normatifs avec lequel on « entre dans le monde », ou si on veut avec lequel on démarre dans la vie, on ne pourrait dans ce cas être un agent sans souscrire aux conclusions morales substantielles qui découlent du point de vue pratique comme tel – ce à quoi, nous verrons, Street s'oppose.

Dans « Coming to terms with contingency »<sup>509</sup>, cette dernière soutient que, de plus, l'argument ne tient tout simplement pas, et ce, avant même d'arriver à l'étape (3) (le devoir envers les autres) ; l'étape (2), l'humanité comme une fin en soi, pose déjà un problème pour Street. Valoriser certaines choses plutôt que d'autres est constitutif de l'agent, au même titre que, comme elle en donne l'exemple, avoir un enfant est constitutif d'être parent. Or, il est insensé de dire : « Un parent a une raison d'avoir un enfant »<sup>510</sup>. Street poursuit, « un “parent” qui n'a pas d'enfant n'a pas de raison d'avoir un enfant ; plutôt, “il” ou “elle” n'est simplement pas un parent »<sup>511</sup>. De même, un agent n'a pas une raison de se valoriser en tant qu'une créature ayant besoin d'avoir des raisons, s'il ne valorise pas il n'est tout simplement pas un agent. Et il n'y a, pour Street, aucune valeur substantielle universelle à tirer de cette identité.

---

<sup>508</sup> Enoch, 2006.

<sup>509</sup> Street, 2012.

<sup>510</sup> *Ibid.* : 51, ma traduction.

<sup>511</sup> *Ibid.*

Bref, toutes ces critiques vont dans le sens de ce que Korsgaard reconnaît elle-même en avançant que pour que le lien entre agentivité et moralité s'établisse, l'agent doit se considérer comme un membre du « royaume des fins », c'est-à-dire reconnaître cette appartenance comme une partie de son identité – voire la partie la plus importante de son identité.

En s'appuyant sur un texte phare de Harry Frankfurt<sup>512</sup>, Michael Bratman nous rappelle également qu'il existe potentiellement des conflits entre motivations de premier, second, troisième ordre, et qu'il n'est pas clair pourquoi l'un d'eux devrait remporter l'autorité<sup>513</sup>. Si l'autorité de mon engagement envers ma propre réflexivité n'entraîne pas en conflit, puisqu'il correspond à ma capacité de valoriser quoi que ce soit, l'engagement envers la valeur de l'humanité, même comme une partie de mon identité, est toujours susceptible d'entrer en conflit avec ma conception de moi-même comme un parent, comme membre d'une communauté particulière ou comme un alcoolique, pourquoi pas ?

En ce sens, Gibbard a lui relevé que, dans les circonstances de la réalité, plusieurs maximes « peuvent être voulues comme une loi qui pourrait être une très mauvaise idée ». Par exemple : « l'alcoolique frénétique choisit mal, même si ses politiques de vie ont une forme parfaitement logique »<sup>514</sup>. Cette idée est d'ailleurs représentée à travers notre volonté qui est, dans les circonstances de la réalité, sujette à certains conflits qui s'expriment à travers le raisonnement pratique.

Street et O'Neill ont quant à elles souligné que, dans la réalité, les agents ne sont jamais, d'une part, idéalement cohérents et, d'autre part, une plus ou moins grande connaissance des

---

<sup>512</sup> Frankfurt, 1988.

<sup>513</sup> Bratman, 1998 : 705, ma traduction.

<sup>514</sup> Gibbard, 1999 : 149, ma traduction.

faits non normatifs, en combinaison avec lesquels la cohérence est établie, comme l'interprétation subjective des valeurs d'une personne, peuvent l'amener vers des voies qui ne sont pas nécessairement conciliables avec la valeur de l'humanité. Ces critiques ajoutent cette fois l'idée que même si un agent se considère comme un membre du « royaume des fins », même s'il reconnaît cette appartenance comme la partie la plus importante de son identité, le lien établi entre agentivité et moralité ne peut être dit nécessaire au point que de ne pas agir en fonction de la valeur de l'humanité saperait notre agentivité – de manière évidente, cela ne fait aucun sens. « La volonté humaine, a écrit Engstrom, n'est pas parfaitement ou infailliblement bonne de nature »<sup>515</sup>.

Enfin, outre les problèmes concernant le lien nécessaire qu'établit Korsgaard entre agentivité et moralité, certains auteurs ont relevé un autre souci. Selon Stern<sup>516</sup>, ce lien déforme les raisons qui mèneraient l'agent à agir moralement, et ne rend pas compte de la force normative que de telles raisons pourraient avoir sur nous. Comme Eric Watkins et William Fitzpatrick l'ont écrit, selon l'argument de Korsgaard : « Ce qui est mal avec asservir quelqu'un, par exemple, semble être quelque chose qui repose directement et simplement sur l'agent, étant donné ce qu'il est – la dignité qui lui appartient en tant qu'être rationnel »<sup>517</sup>. Cela a pour conséquence, pour Watkins et Fitzpatrick, de détourner la force normative d'une action bonne ou mauvaise

---

<sup>515</sup> Engstrom, 2009 : 140-141, ma traduction.

<sup>516</sup> Stern fait alors référence à un argument formulé par H. A. Prichard (2002) (*the Prichardian challenge*), repris par nombre d'auteurs, et qu'il présente comme suit : « Prendre le scepticisme sérieusement de la manière dont Korsgaard le fait, c'est présumer que la moralité a besoin d'une certaine base extramorale ; toutefois, être moral c'est précisément penser que les raisons morales que nous avons d'agir sont irrésistibles en elles-mêmes, sans qu'une telle base soit requise pour quelqu'un qui est un réel agent moral. Donc, le Prichardien pense que tout ce que nous pouvons vraiment faire c'est de rappeler au sceptique ce que sont les obligations morales, et ne pas être tentés d'essayer d'offrir un support supplémentaire pour ces dernières d'une certaine manière et qu'alors le sceptique finirait par agir moralement, mais le ferait pour les mauvaises raisons, alors nous aurions ultimement échoué dans nos efforts de faire face à son scepticisme. » (Stern, 2010 : 456, ma traduction)

<sup>517</sup> Watkins et Fitzpatrick, 2002 : 361, ma traduction.

morale vers ce que l'agent a à faire pour exercer sa volonté « sous certaines contraintes génériques nécessaires à l'exercice de la volonté » ; ce qui semble, précisent-ils, « un mouvement précisément dans la mauvaise direction »<sup>518</sup>. Pour ces derniers, l'argument de Korsgaard, paradoxalement, ne rend tout simplement pas compte de la valeur des autres personnes et de sa signification dans notre expérience morale ordinaire.

En bout de course, ces nombreuses critiques qui ont été avancées à l'endroit de l'argument de Korsgaard me mènent à abonder dans le sens de Hussain et Shah qui ont avancé que Korsgaard « échoue à distinguer la question métaéthique de qu'est-ce que c'est que de faire un jugement normatif [les normes constitutives de la raison pratique comme telle], des questions normatives portant sur quels jugements normatifs doit-on faire »<sup>519</sup>.

Dans le même esprit, Stern a proposé une interprétation de l'argument de Korsgaard qui me semble beaucoup mieux lui réussir. Pour Stern, l'argument de Korsgaard ne s'attarde pas à la question de la force normative de la moralité, mais plutôt à celle de la possibilité de la moralité. Autrement dit, cette question concerne « si la moralité peut être comprise par ceux qui vivent déjà la vie morale, et non pas si ceux qui sont en dehors de cette vie peuvent être persuadés par celle-ci »<sup>520</sup>. Interprété en ce sens, il est plus facile de voir comment la possibilité de la morale – et la valeur que l'agent moral lui accorde – peut être expliquée comme étant constitutive de l'agent lui-même.

Ces constats ne veulent pas dire que Korsgaard n'apporte aucun élément contribuant à notre compréhension du point de vue pratique comme tel. Déjà, la première partie de son

---

<sup>518</sup> *Ibid.*

<sup>519</sup> Hussain et Shah, 2006 : 293, ma traduction.

<sup>520</sup> Stern, 2010 : 463, ma traduction.

argumentation insiste sur une composante bien plausible : nous sommes des créatures ayant besoin d'avoir des raisons pour agir et certaines normes constitutives sont inhérentes à ce type d'activité. L'échec du lien établi avec la valeur de l'humanité nous révèle quant à lui que la force normative est d'abord dépendante du fait que nous pensions certaines choses à propos de nous-mêmes comme une partie de notre identité, qui est de plus complexe et qui demande une certaine hiérarchisation à travers le raisonnement pratique. Ni cette identité ni cette hiérarchisation ne peuvent être dérivées d'une caractérisation formelle du raisonnement pratique.

### **3.3.2 Quelques versions alternatives du constructivisme kantien**

D'autres versions du constructivisme kantien ont été proposées qui sont peut-être moins ambitieuses que celle de Korsgaard, mais qui impliquent également un certain contenu moral découlant du raisonnement pratique. C'est par exemple le cas du constructivisme développé par O'Neill. La principale cible des critiques l'amenant à formuler sa propre version est alors le constructivisme développé par Rawls. Les critiques de O'Neill à l'endroit de Rawls recoupent d'ailleurs nombre de points que j'ai moi-même soulevés au cours des deux chapitres précédents et qu'on pourrait résumer en bonne partie par ces mots de O'Neill :

[Ce type d'approches] assume et endosse subrepticement de « meilleures » versions des caractéristiques et capacités spécifiquement humaines. L'idéalisation se faisant passer pour une abstraction produit des théories qui peuvent paraître s'appliquer largement, mais en fait ceux qui ne correspondent pas à un certain idéal sont subrepticement exclus de leur portée.<sup>521</sup>

---

<sup>521</sup> O'Neill, 1989 : 210, ma traduction.

En somme, O'Neill rejette la version de l'agent idéal qui joue un rôle dans les autres versions du constructivisme dans la tradition kantienne : leur rationalité idéale, leur indépendance mutuelle ainsi qu'une prétendue harmonie entre ceux-ci. Premièrement, ces approches idéales, souligne O'Neill, tendraient à « ignorer les vulnérabilités actuelles » – ce que j'ai souligné au cours du premier chapitre – alors que celles qui relativiseraient entièrement les bons jugements à ceux immédiatement justifiés dans un contexte donné « tendraient à les légitimer »<sup>522</sup> – ce que j'ai abordé au second chapitre. Ce type de conception ne pourrait selon O'Neill rendre compte des idéaux variés de la personne – ce dont j'ai parlé en termes de buts que vise la construction.

Afin de proposer une version plus appropriée, O'Neill met l'accent sur les notions d'interdépendance, de vulnérabilité mutuelle – qui découle de la précédente – et de la finitude propre à la nature humaine. Cette dernière idée, qu'elle puise chez Kant, confère à l'humanité le statut particulier d'« agents libres ». Elle écrit :

Ils sont comme des animaux en expérimentant des désirs, des pulsions, des envies, mais ils se distinguent des animaux en ce que leur action est choisie. [...] de tels êtres peuvent agir indépendamment de causes extérieures. [...] Si de tels êtres satisfont leurs désirs occurrents, c'est parce qu'ils choisissent de le faire.<sup>523</sup>

Par ailleurs, la rationalité, pour O'Neill, n'est pas considérée comme un idéal. O'Neill ne présuppose pas de l'efficacité de cette dernière ; efficacité consubstantielle à une version idéale de l'agent qui présuppose, souligne-t-elle, des idéaux moraux et sociaux spécifiques<sup>524</sup>. Elle avance également que, bien qu'on aspire à une rationalité désincarnée et indépendante au

---

<sup>522</sup> *Ibid.* : 217.

<sup>523</sup> *Ibid.* : 72, ma traduction.

<sup>524</sup> *Ibid.* : 213.



sein de toute une tradition dominante de pensée, il n'est pas clair pourquoi une telle rationalité serait désirable. Elle précise :

La haute estime dans laquelle de telles formes d'autonomie sont tenues est aussi souvent remise en question – par exemple, récemment par les communautariens et les critiques féministes des propositions « abstraites » de la moralité et de la justice qui soulignent qu'il y a plus à dire de l'interdépendance, de l'affiliation et de la vertu sociale.<sup>525</sup>

La rationalité peut mener à des hypothèses injustifiées et arbitraires qu'il faut critiquer.

De ce point de départ non idéal et non mutuellement indépendant, O'Neill formule une procédure de construction qui rappelle davantage celles qu'on retrouve dans les versions normatives du constructivisme : « Selon quels principes une pluralité d'agents dotés d'une rationalité minimale et de capacités indéterminées pour l'indépendance mutuelle peut vivre ? »<sup>526</sup>.

Et sa réponse est tout simplement qu'« aucune pluralité ne pourrait choisir de vivre selon des principes qui viseraient à détruire, miner ou éroder l'agentivité (de toute forme déterminée) de certains de ses membres »<sup>527</sup>. En d'autres mots, ces principes ne peuvent viser une quelconque « victimisation » (tromperie, coercition, violence) dans la régulation de l'action et des institutions. Par ailleurs, écrit O'Neill :

La coercition est une question de force de menace, et ce qui constitue la menace varie avec les vulnérabilités de ceux qui sont menacés. La vulnérabilité dépend de plusieurs choses, incluant les formes de la rationalité et de la dépendance et de l'indépendance que les agents particuliers ont à des temps particuliers.<sup>528</sup>

---

<sup>525</sup> *Ibid.* : 75, ma traduction.

<sup>526</sup> *Ibid.* : 213, ma traduction.

<sup>527</sup> *Ibid.* : 213, ma traduction.

<sup>528</sup> *Ibid.* : 216, ma traduction.

Cet ajout permet à O'Neill d'insister sur le fait qu'on ne puisse tabler sur une conception idéale de la personne au sein de cette procédure. En contrepartie, cela ne veut pas dire qu'on ne pourrait compter sur des critères qui découlent, pour cette dernière, de la rationalité minimale et de l'idée d'une indépendance indéterminée.

La rationalité minimale implique « l'exercice de l'autonomie, en pensant et en agissant ». La marque visible de cette rationalité réside, écrit-elle :

[D]ans les pensées et les actions qui sont guidées par l'intelligible. Lorsque nous nous voyons nous-mêmes à partir du point de vue du monde intelligible, nous voyons nos actions non comme des événements causés par les événements prioritaires en accord avec un ensemble vaste, complexe et peu connu de raisons naturelles, [nous les voyons] comme étant déterminées et dans une forme intelligible, plutôt que l'effet de déterminants antécédents.<sup>529</sup>

Les principes de la rationalité instrumentale, tout comme chez Korsgaard, ne peuvent jouer, selon O'Neill, de manière isolée. Ils doivent référer à des principes qui vont au-delà de la rationalité instrumentale. Ils doivent référer à une universalité qui est demandée par la raison pratique, justement parce que ce raisonnement – et les règles qui le rendent intelligible – est « utilisé par une pluralité d'agents finis » et « interdépendants » dont les actions ne sont pas coordonnées antérieurement, par l'instinct, précise-t-elle, ou par la providence divine. La rationalité minimale ne pourrait, non plus, être réduite à la simple « immersion dans une culture et ses traditions »<sup>530</sup> – une action demeure intelligible même pour « ceux qui ne partagent pas “notre” manière de penser et de vivre »<sup>531</sup>. En ce sens, l'universalité établit des contraintes que comprendrait le raisonnement pratique comme tel.

---

<sup>529</sup> *Ibid.* : 69, ma traduction.

<sup>530</sup> *Ibid.* : 74.

<sup>531</sup> *Ibid.* : 71.

Outre les contraintes qui relèvent de l'« intelligible », O'Neill soutient qu'une obligation découle de l'interdépendance d'une pluralité d'agents finis. Il s'agit bien d'une « obligation » pour O'Neill, et non d'une adhésion consensuelle qui requerrait une conception idéale de la personne à laquelle elle s'oppose<sup>532</sup>. O'Neill ne fait ni appel à un accord hypothétique, comme dans les versions contractualistes, ni à un accord actuel (nos jugements bien pesés) qui pourrait toujours refléter des conditions injustes, ou encore « l'oppression ». L'accord – qu'O'Neill nomme « obligation » – apparaît néanmoins dans son approche, mais appelle, dans ses termes, « au consentement possible d'agents actuels », qui peut toujours, ajoute-t-elle, être refusé ou renégocié<sup>533</sup>.

Cette obligation découle pour cette dernière d'une impossibilité d'un accord avec les victimes. Elle appelle à l'idée que les victimes ne pourraient adhérer, ou qu'il serait peu crédible d'imaginer un consentement possible d'agents actuels sur des arrangements victimisants qui structureraient la dépendance entre les agents. Dans la version d'O'Neill, les normes constitutives du raisonnement pratique impliqueront donc de prendre en compte les « capacités et opportunités d'agir – et de même les incapacités et manques d'opportunités » des autres agents<sup>534</sup>.

Cette obligation, comme chez Korsgaard, s'applique donc aux raisons publiques. Même en partant d'agents non idéaux, elle implique donc les mêmes difficultés qui se situent au niveau de la force normative et s'applique mieux à la question de la possibilité de la moralité pour des agents déjà moraux. Pour rendre compte de cette obligation, O'Neill ajoute (doit ajouter) que

---

<sup>532</sup> Voir O'Neill, 1989 : 214-215.

<sup>533</sup> *Ibid.* : 217, ma traduction. Cela a pour avantage de rendre compte de la raison comme un processus continu et progressif, ainsi que du développement des pratiques de tolérance et reconnaissance mutuelle. Sur ce sujet, voir Arruda (2017).

<sup>534</sup> O'Neill, 1989 : 218, ma traduction.

c'est ce que « la justice demande (minimalement) »<sup>535</sup>. Or, encore une fois, cela requiert une sorte de sensibilité morale, qu'on retrouve d'ailleurs au sein de toutes les approches kantienne. Dans les mots de Fitzpatrick, le type de vision qu'offre le constructivisme kantien relève spécifiquement de ce qui est compris dans les conditions de vérités de propositions éthiques : « les faits éthiques qui sont les objets du questionnement éthique sont dits être des fonctions complexes (typiquement via une certaine forme d'idéalisation) des désirs, attitudes, réponses, et ainsi de suite, contingents de l'agent »<sup>536</sup>.

D'autres versions du constructivisme kantien ont été formulées, outre celles de Korsgaard et de O'Neill. Selon Engstrom, par exemple, les normes morales constitutives du raisonnement pratique émergent de l'interdépendance matérielle qui unit les personnes en tant qu'agents<sup>537</sup>. Elles permettent à plusieurs personnes de « vivre ensemble en liberté ». Le savoir pratique concerne donc spécifiquement pour Engstrom « la conduite libre comme telle »<sup>538</sup>. Et ce savoir, qu'il soit propre ou non à la modernité, est lié à la recherche d'un accord dans ces conditions – accord qui n'est pas nécessairement une norme constitutive de la raison pratique comme telle, mais qui est demandé, encore une fois, au niveau public.

Pour Bagnoli, les normes morales constitutives du raisonnement pratique prennent plutôt la forme d'une « sensibilité morale », et bien spécifiquement pour elle d'un « sentiment moral de respect », en tant que conscience et contrainte délibérative, qui joue un rôle « cognitif », mais

---

<sup>535</sup> *Ibid.* : 216.

<sup>536</sup> FitzPatrick, 2013 : 41, ma traduction.

<sup>537</sup> Engstrom, 2009 : 139.

<sup>538</sup> Engstrom, 2013 : 139.

« non-évidentiel » – « Il n'est pas un mode de discernement des propriétés et des faits moraux »<sup>539</sup>. Bagnoli écrit :

Ce qui explique l'autorité de nos justifications est le fait qu'en produisant des raisons nous adoptons le point de vue de la raison pratique de la même manière que nous entrons dans un forum public, i.e. en légiférant comme membres et co-législateurs dans une communauté d'égaux.<sup>540</sup>

C'est en ce sens, c'est-à-dire encore une fois au niveau public, que la justification et l'intelligibilité de nos actions devant les autres requièrent le respect et la reconnaissance mutuelle. Au niveau de la conscience subjective, il s'agit d'une « expérience de respect », « d'une expérience émotionnelle distincte » qui caractérise notre réactivité aux raisons<sup>541</sup>. Enfin, cette expérience de respect joue à la fois un rôle épistémique (le savoir issu de la réflexivité pratique) et motivationnel (la force normative ou la réactivité aux raisons) et fournit un modèle d'objectivité au sein duquel, écrit Bagnoli, « les critères de rationalité requis sont cohérents avec la sensibilité des agents auxquels ils s'appliquent, i.e. aux agents rationnels et limités »<sup>542</sup>.

Je n'ai malheureusement pas l'espace pour entrer dans les détails de l'argumentation de Bagnoli qui est à mon avis plutôt convaincante. Le point important ici, que j'ai voulu montrer par ces exemples<sup>543</sup>, est qu'on retrouve de manière caractéristique dans le constructivisme kantien

---

<sup>539</sup> Bagnoli, 2013c : 177, ma traduction.

<sup>540</sup> *Ibid.* : 173-174, ma traduction.

<sup>541</sup> *Ibid.* : 175, ma traduction.

<sup>542</sup> *Ibid.* : 181, ma traduction. Voir également Bagnoli (2011).

<sup>543</sup> Auxquels j'aurais pu ajouter Copp, qui défend une proposition constructiviste basée sur la société (*society-based constructivism* qui combine *society-centered theory* et *standard-based theory*) selon laquelle, dans les mots de Copp, « le code moral qui répondrait le mieux aux besoins de la société est le code que la société la plus rationnelle choisirait, et c'est le code moral justifié pour la société » (Copp, 1995 : 7, ma traduction). Dans les mots de Bagnoli, selon le constructivisme basé sur la société de Copp, « la vérité morale dépend de ce qui serait rationnel pour la société de choisir » d'après ses besoins, valeurs et certains faits relevant de son contexte (Bagnoli, 2013b, ma traduction). Copp se distingue en soutenant un réalisme moral – le constructivisme étant généralement associé à une position antiréaliste, quoique, comme je l'ai posé, cela soit justement sujet à débat – et un naturalisme moral ; son constructivisme ne repose donc pas sur des valeurs dépendantes de l'attitude de l'agent.

une sensibilité morale ou une capacité de faire des jugements moraux, présupposée à même le point de vue pratique comme tel ou le point de départ de la construction. C'est d'ailleurs, comme nous l'avons vu, également le cas dans la perspective rawlsienne.

Si le constructivisme s'intéresse à une certaine universalité, puisqu'il s'intéresse aux normes constitutives du raisonnement pratique, et à une certaine forme d'objectivité (les critères que nous fournissent ces normes constitutives), on peut distinguer deux formes que cette universalité peut prendre<sup>544</sup>. Ces deux formes d'universalité ont en commun, tel que le pose Engstrom, la notion de base « d'une seule capacité universelle partagée »<sup>545</sup>. Elle se distingue en ce que la première, celle que j'attribue à la tradition kantienne, se concentre sur la possibilité, simplement à partir de cette capacité, d'agir moralement ou selon une manière qui puisse accorder des agents libres et interreliés. Elle s'attache donc à expliquer cette possibilité et à caractériser les conditions de possibilité de la moralité – uniquement sur la base du point de vue pratique comme tel –, ou d'une certaine coexistence – une conception de cette coexistence. Elle demeure universelle, en ce sens qu'elle repose sur une capacité universellement partagée, c'est-à-dire que tout agent pourrait reconnaître cette possibilité sur la base de cette seule capacité. Cela ne veut pas dire par ailleurs que tout être doté de cette capacité puisse être motivé par elle.

La deuxième forme d'universalité, que j'attribue à la tradition humienne que je m'apprête à aborder, appartient littéralement au point de vue pratique comme tel. Elle se concentre sur les normes constitutives du raisonnement pratique qui s'appliquent nécessairement à tous les agents. Elles s'attachent à caractériser ces normes et à expliquer la

---

<sup>544</sup> Je m'inspire sur ce point d'une distinction posée par Engstrom (2009 : 115).

<sup>545</sup> *Ibid.* : 115.

force normative qui s'établit entre l'agent et ses raisons. Si elle s'intéresse à la coexistence ou à la moralité, c'est dans un deuxième temps à partir des conditions qui nous sont nécessairement données par le point de vue pratique comme tel. En ce sens, le constructivisme humien se penche bien sûr la première question (métaéthique) identifiée par Hussain et Shah, soit celle de qu'est-ce que c'est que de faire un jugement normatif<sup>546</sup>.

### 3.4 Constructivisme humien

Comme l'a souligné Street, elle-même représentante affirmée du constructivisme humien, le constructivisme conserve une dimension kantienne dans tous les cas d'espèce. Dans tous les cas, une perspective constructiviste est centrée sur l'autonomie de l'agent rationnel ou, plus précisément, sur les « normes constitutives » de la rationalité elle-même et sur l'idée de « se donner une loi à soi-même »<sup>547</sup>.

Cependant, contrairement au constructivisme kantien, le constructivisme humien « nie que des conclusions morales substantielles »<sup>548</sup> découlent du point de vue pratique comme tel. Le constructivisme humien, comme l'écrit Street, « nie que le lapin des raisons substantielles puisse être sorti d'un chapeau formaliste : pour extérioriser la substance, nous devons mettre de la substance »<sup>549</sup>. Le contenu substantiel est toujours dépendant des jugements d'un agent particulier<sup>550</sup>.

---

<sup>546</sup> Hussain et Shah, 2006 : 293, ma traduction. J'ai abordé ce point à la p. 185.

<sup>547</sup> Street, 2012 : 41.

<sup>548</sup> Street, 2010 : 370, ma traduction.

<sup>549</sup> *Ibid.*

<sup>550</sup> Street parle de cette distinction entre constructivisme kantien et humien dans les termes de version « substantielle » (kantien), selon lequel une ou des valeurs substantielles sont impliquées à même le point de vue

Plus spécifiquement, cette différence implique l'idée humienne, dans les mots de Street, « que la raison pratique comme telle ne nous commet à aucune conclusion substantielle particulière concernant nos raisons ; tout dépendant de son ensemble de valeurs de départ, une personne pourrait en principe avoir une raison pour n'importe quoi »<sup>551</sup>. Formulé autrement, il s'agit de l'idée que « le contenu substantiel des raisons normatives d'un agent dépend de son point de départ évaluatif particulier, contingentement donné »<sup>552</sup>. C'est aussi ce que Street qualifie d'« antiréalisme humien »<sup>553</sup>, c'est-à-dire la vue selon laquelle « la valeur est une propriété dépendante de l'attitude »<sup>554</sup>.

Le constructivisme humien a été développé assez récemment<sup>555</sup> par Street<sup>556</sup>, sur laquelle je me concentrerai entièrement dans cette section<sup>557</sup>. Il a aussi été déjà largement critiqué. Au cours de cette section, je m'attarderai principalement à une inquiétude qu'il soulève, qui concerne le relativisme, et particulièrement dans le domaine de la morale, ainsi que la difficulté qu'il semble présenter pour penser l'objectivité dans ce domaine<sup>558</sup>.

---

pratique comme tel, et « formaliste » (humien), qui soutient qu'aucune valeur particulière ne peut en découler (Street, 2010 : 371). Voir également Street (2017a : 131).

<sup>551</sup> Street, 2010 : 371, ma traduction.

<sup>552</sup> Street, 2012 : 41, ma traduction.

<sup>553</sup> Street, 2016a : 297. La distinction établit par Bernard Williams entre les raisons internes et les raisons externes est également, précise Street, un exemple d'antiréalisme humien. Voir Williams (1981). Pour Lenman d'ailleurs, le constructivisme humien n'apporterait pas grand-chose à la thèse des raisons internes développée par Williams (Lenman, 2012).

<sup>554</sup> Street, 2012 : 41.

<sup>555</sup> Selon Lenman (2010), la première occurrence de l'appellation « constructivisme humien » dans la littérature serait attribuable à Bagnoli (2002).

<sup>556</sup> La première publication de Street sur le sujet remonte à 2006.

<sup>557</sup> On associe également au constructivisme humien les noms de David Velleman (2009) et Valerie Tiberius (2012).

<sup>558</sup> Je mettrai ainsi de côté notamment les critiques qui mettent en doute le véritable apport (la nouveauté) d'une telle perspective (par exemple : Fitzpatrick, 2013; Lenman, 2012; Ridge, 2012), ainsi que celles qui soulèvent la circularité relevant du cohérentisme (par exemple : Dorsey, 2013; Ridge, 2012; Wallace, 2012) que j'ai abordées au cours du précédent chapitre (voir p. 105-107). Pour une réponse de Street à l'objection de la circularité, voir Street (2008a).



### 3.4.1 Le constructivisme de Street

Dans le constructivisme humien, le point de départ de la construction, pour reprendre l'analogie, repose sur une caractérisation formelle du point de vue pratique comme tel, c'est-à-dire du point de vue de toute « créature qui est dans l'état d'esprit d'évaluer »<sup>559</sup>. La procédure de construction est bien strictement formelle – aucun contenu substantiel n'est présupposé – et les critères de correction nous sont donnés par la caractérisation du point de vue pratique. On pourrait les résumer, mais j'y reviendrai, par les normes constitutives du raisonnement pratique, les exigences logiques et instrumentales qui lui sont inhérentes.

Mais pour commencer, qu'est-ce que cette attitude de valorisation dont parle Street ? Et que signifie d'en donner une caractérisation formelle ? Street écrit qu'en donner une caractérisation formelle c'est de « donner une définition de la position d'évaluer comme telle, ce qui implique donner une définition de l'attitude de valorisation qui ne présuppose pas elle-même de valeurs substantielles, mais qui explique plutôt simplement ce qui est impliqué dans évaluer quoi que ce soit »<sup>560</sup>.

L'attitude de valorisation maintenant, précise Street, se distingue d'abord d'autres attitudes telles que le désir ou la croyance<sup>561</sup>. Elle pose notamment trois caractéristiques qui permettraient de distinguer les désirs de l'attitude de valorisation en recourant à un exemple qui

---

<sup>559</sup> Street, 2012 : 41, ma traduction.

<sup>560</sup> *Ibid.* : 40, ma traduction.

<sup>561</sup> Street souligne d'ailleurs qu'on appréhende généralement dans la littérature les perspectives normatives dépendantes de l'attitude comme étant dépendantes des désirs, ce qui en ferait un type de perspective qui nous semble bien moins plausible qu'elles le sont vraiment (Street, 2012). Par cette distinction, Street pose également une différence avec Hume, selon lequel la valeur serait une propriété dépendante des désirs.

a été élaboré par Korsgaard<sup>562</sup>. L'exemple est simple : pour survivre, un soldat mal en point doit avoir la jambe sciée, et ce, sans anesthésie<sup>563</sup>.

Selon Street, une première caractéristique qui distinguerait l'attitude de valorisation de l'attitude de simplement désirer est qu'il y aurait « plus » d'impliqué dans la première. Par exemple, notre soldat n'aurait probablement pas le désir d'avoir sa jambe sciée sans anesthésie. Accordant de la valeur à la vie, il considérerait néanmoins avoir une raison de le faire. Le « plus » signifie que lorsque je considère que j'ai une raison de faire quelque chose, ce n'est pas que je suis simplement attirée par cette chose, mais que je suis également consciente des moyens qu'il me faudra prendre pour arriver à cette chose. Street écrit : « *Accorder de la valeur* à une fin, contrairement à simplement la désirer, implique constitutivement *accorder de la valeur* aux moyens dont nous sommes pleinement conscients qui sont nécessaires à cette fin. »<sup>564</sup>

Une deuxième caractéristique qui distinguerait l'attitude de valorisation est que, comme l'exemple du soldat le suggère, cette attitude comprendrait une plus large gamme d'expériences ou d'états conscients, que ce qu'évoque simplement désirer. Dans les mots de Street :

Le langage du *désir* est complètement inadéquat pour rendre compte du type de complexité émotionnelle et phénoménologique impliquée dans les types d'attitudes qui confèrent de la valeur dans le monde. L'attitude associée peut être dirigée vers des choses qui se révèlent à la fois déplaisantes, terribles, angoissantes, etc.<sup>565</sup>

Enfin, troisièmement, et en relation avec les deux dernières caractéristiques, l'attitude de valorisation aurait une structure beaucoup plus complexe. Elle fait appel à de multiples états

---

<sup>562</sup> Korsgaard, 2012a [2008].

<sup>563</sup> Sur cet exemple et la distinction entre jugements évaluatifs et désirs, voir également Street (2008a : 27; 2016b : 178).

<sup>564</sup> Street, 2012 : 44, ma traduction.

<sup>565</sup> *Ibid.*

et objets (fins/moyens) simultanément. D'autre part, l'attitude de valorisation se distinguerait également de la croyance, simplement parce qu'elle implique une motivation : « si une personne juge qu'elle a une raison de Y, alors cette personne est nécessairement ou au moins motivée de Y »<sup>566</sup>.

Plus précisément, la caractérisation formelle de l'attitude de valorisation, dans la perspective de Street, comprend plusieurs états et attitudes évaluatives qu'elle décrit comme suit :

[D]es désirs, les attitudes d'approbation et de désapprobation, des tendances évaluatives non réflexives telles que la tendance d'expérimenter X comme comptant en faveur ou demandant Y, et consciemment ou inconsciemment de tenir des jugements évaluatifs, tels que les jugements sur ce qui est une raison, sur ce qu'on doit ou ne doit pas faire, sur ce qui est bien, valorisable ou digne d'intérêt, sur ce qui est moralement bien ou mal, et ainsi de suite.<sup>567</sup>

Ces « attitudes et états expérientiels » varient donc beaucoup, précise Street, « dans leur sophistication cognitive, affective et linguistique (ou leur absence de) »<sup>568</sup>. Néanmoins, un « jugement [évaluatif] à part entière », ajoute-t-elle, comprend davantage qu'une capacité non réflexive, comme la tendance d'expérimenter X comme comptant en faveur ou demandant Y ;

---

<sup>566</sup> Street, 2008a : 27, ma traduction. Street défend néanmoins la même position concernant les raisons épistémiques, ou les raisons de croire, qui se rapportent à des éléments tels que la fréquence d'une chose et sa probabilité dans le futur – comme Street en donne l'exemple : « le fait que tous les tigres rencontrés étaient carnivores est une raison de croire que le prochain tigre que nous verrons est aussi carnivore » (Street, 2009a : 218, ma traduction) – et se distinguent par exemple des raisons du « plaisant, de l'intéressant ou du convenable ». Pour résumer, une créature dotée de la capacité de croire « prend certains types de considérations plutôt que d'autres qui comptent pour ou contre » une croyance (*Ibid.* : 225, ma traduction). Pour Street, les raisons de croire jouent également un rôle normatif qui relève du point de vue pratique : Ce qui dépend du point de vue pratique (ou de l'attitude de valorisation) « n'est pas que tous les tigres observés précédemment étaient carnivores, ni le fait que tous les tigres observés à venir le seront également (si en effet ils le sont), mais plutôt le statut du premier fait comme une *raison de croire* le second » (*Ibid.* : 246, ma traduction). À ce sujet, voir Street (2009a).

<sup>567</sup> Street, 2006 : 110, ma traduction. Par ailleurs, Street souligne que, concernant cette définition, elle ne pense pas « qu'il soit possible, nécessaire ou désirable de marteler un ensemble strict et précis de conditions nécessaires et suffisantes. C'est la *famille* d'attitudes ici qui compte » (Street, 2016 : 179, ma traduction). Voir également Street (2017 : 126-127).

<sup>568</sup> Street, 2016b : 176, ma traduction.

« une capacité plus primitive que d'autres animaux tels que les chimpanzés peuvent partager avec nous »<sup>569</sup>. Un jugement à part entière implique, dans ses mots « une capacité réflexive structurée linguistiquement de juger qu'une chose compte en faveur d'une autre », mais également de prendre du recul par rapport à ce jugement et de le questionner<sup>570</sup>.

Enfin, si on voulait résumer par une procédure – pour revenir à l'analogie de la construction –, on pourrait avancer, à partir des formules maintenant reprises par Street, que ce qui est impliqué au sein du point de vue pratique réside dans l'idée que, étant donné qu'au départ l'agent « entre dans le monde » avec un certain ensemble contingent d'attitudes évaluatives, un agent a des raisons normatives, en combinaison avec les faits non normatifs, d'ajouter une valeur *X*.

### **Psychologie évolutionniste**

Pour défendre cette thèse, Street s'est notamment appuyée sur la psychologie évolutionniste<sup>571</sup> qui défend l'idée, résume-t-elle, que « les traits cognitifs humains sont (dans certains cas) tout aussi sensibles à l'explication darwinienne que les traits physiques humains (dans certains cas) »<sup>572</sup>. Sur cette base, elle soutient l'idée que « les forces de l'évolution ont joué un rôle considérable dans le façonnement du contenu des attitudes évaluatives humaines »<sup>573</sup>.

Malgré le pluralisme que nous reconnaissons dans ce domaine, cette thèse permet d'expliquer certains archétypes qu'on retrouve à la fois à travers le temps et au sein des

---

<sup>569</sup> Street, 2006 : 118, ma traduction.

<sup>570</sup> *Ibid.*

<sup>571</sup> Pour une introduction à ce domaine, Street nous réfère aux travaux de Barkow et coll. (1992) et Buss (1999).

<sup>572</sup> Street, 2006 : 113, ma traduction.

<sup>573</sup> *Ibid.* : 109, ma traduction. Cette thèse permet également à Street de poser un dilemme darwinien – des considérations darwiniennes qui posent un dilemme pour certaines théories – et de soutenir que les théories réalistes de la valeur, contrairement à son constructivisme humien, ne peuvent lui apporter de réponse satisfaisante.

différentes cultures. Par exemple, à partir des chances de survie et de reproduction, Street propose une série de jugements que les êtres humains ont tendance à faire :

Le fait qu'une chose promet notre survie est une raison de la favoriser. Le fait qu'une chose promet les intérêts d'un membre de la famille est une raison de la faire. Nous avons de plus grandes obligations d'aider nos propres enfants que d'aider de complets étrangers. Le fait que quelqu'un nous ait bien traités est une raison de bien le traiter en retour. Le fait que quelqu'un soit altruiste est une raison de l'admirer, le louer et le récompenser. Le fait que quelqu'un nous ait fait du mal délibérément est une raison de fuir cette personne ou de demander sa punition.<sup>574</sup>

Par ailleurs, précise Street, ces pressions évolutionnistes ne s'appliquent que de manière indirecte. C'est-à-dire que la sélection naturelle a eu une influence considérable sur les tendances évaluatives plus primitives – qui sont parties des jugements à part entière –, ce dont elle parle aussi en termes de « proto » jugements évaluatifs. En contrepartie, cela ne veut pas dire que les jugements à part entière s'alignent toujours avec ces tendances. Nous avons également la capacité de prendre du recul par rapport à ces jugements et de les questionner.

De plus, bien entendu, d'autres facteurs que les seules pressions évolutionnistes comptent dans la formation de ces jugements. Ces jugements apparaissent, écrit Street :

[...] comme un méli-mélo disparate, s'étendant à travers toutes sortes de sphères indépendantes et reflétant toutes sortes de valeurs sans rapport – certaines intéressées, d'autres liées à la famille, d'autres concernant comment nous devrions traiter les autres non apparentés et les autres formes de vie, etc.<sup>575</sup>

Néanmoins, en rendant compte à la fois de l'influence considérable des pressions évolutionnistes sur les protos jugements (les chances de survie et de reproduction) et l'intervention d'autres facteurs, la thèse de Street permet d'expliquer pourquoi, malgré la

---

<sup>574</sup> *Ibid.* : 115, ma traduction.

<sup>575</sup> *Ibid.* : 134, ma traduction.

complexité des jugements évaluatifs et des facteurs qui sont impliqués, nous avons tendance à en favoriser certains plutôt que d'autres et ainsi d'éclairer une certaine unité (à travers temps et cultures).

Ce que relève Street d'autre part est que, en dépit de cette unité, si le contenu de nos protos jugements avait été bien différent, les tendances que nous retrouvons aujourd'hui dans nos jugements à part entière seraient aussi, plausiblement, différentes. Street nous donne cet exemple :

Imaginons que nous ayons évolué davantage sur le modèle des insectes sociaux, possédant peut-être des tendances évaluatives non réflexives très fortes à se consacrer au bien-être de toute la communauté, et seulement la plus faible tendance à rechercher sa propre survie, étant non réflexivement enclins à considérer cette survie comme « bonne » seulement dans la mesure où elle a une utilité à la communauté.<sup>576</sup>

Ce que cet exemple relève est que l'attribution de la valeur dépend du point de vue pratique de l'agent, mais également de l'ensemble des jugements avec lesquels il « entre dans le monde », qui ont été influencés de manière indirecte par les pressions évolutionnistes<sup>577</sup>. De même, nos jugements à part entière procèderaient aussi dans tous les cas à partir de certaines prémisses évaluatives ; à partir de protos jugements et d'autres jugements que nous avons déjà.

De là, le point de vue de la raison seule, ou de la raison désengagée, apparaît illusoire, du moins dans la mesure où on l'appréhende comme un « outil non contaminé » qui nous permettrait de distinguer les bons jugements des faux. La raison procède toujours à partir de

---

<sup>576</sup> *Ibid.* : 120-121, ma traduction.

<sup>577</sup> Comme je le mentionnais à la p. 82, elle s'oppose ainsi à Korsgaard et à l'idée qu'une valeur substantielle puisse être impliquée à même le point de vue pratique comme tel.

jugements. Si ces jugements sont « contaminés », la raison qui est le produit de ces jugements l'est également<sup>578</sup>.

En somme, cette thèse de Street lui permet de soutenir que l'attitude de valorisation implique inéluctablement, « d'évaluer certains jugements évaluatifs en termes d'autres »<sup>579</sup>. Ces processus rejoignent la méthode de l'équilibre réfléchi, que j'ai abordée au cours du chapitre précédent – comprise en son sens large – qui serait, insiste-t-elle, « notre seule manière de procéder en éthique »<sup>580</sup>.

Si on pose la question : ai-je une raison de faire ceci ? On arrive éventuellement à un ensemble cohérent de valeurs interreliées qui nous permet de soutenir cette raison. Mais arrivé à ce point, comme le souligne Street, on pourrait toujours se demander : « Mais pourquoi devrais-je adhérer à cet *ensemble en entier* de jugements normatifs ? Quelle raison ai-je d'adhérer à cet ensemble plutôt qu'à un autre ensemble, ou plutôt qu'à pas d'ensemble du tout ? »<sup>581</sup>. Et en réponse à cette question, selon le constructivisme humien, il est tout simplement impossible de se retirer entièrement de cet ensemble pour demander à partir de nulle part si cet ensemble est bon ou acceptable, puisqu'il n'y a aucun critère indépendant permettant de répondre à cette question, d'un potentiel « point de vue de nulle part ».

### **Les normes constitutives et les critères de correction du raisonnement pratique**

Cela ne veut pas dire qu'il n'existe aucun critère qui nous permettrait d'évaluer les jugements de valeur. Ces jugements peuvent être erronés et le sont même souvent, ajoute Street.

---

<sup>578</sup> *Ibid.*

<sup>579</sup> *Ibid.* : 124, ma traduction.

<sup>580</sup> Street, 2006 : 124, ma traduction.

<sup>581</sup> Street, 2012 : 51, ma traduction.

Le constructivisme humien soutient que les critères qui déterminent ce qui compte comme une erreur dans ce domaine dépendent ultimement de nos propres jugements normatifs<sup>582</sup>. Une personne n'a pas une raison normative du simple fait qu'elle considère que c'est une raison pour elle. Comme Street en donne l'exemple, si A pense que le fait qu'une personne soit membre d'un « groupe-extérieur » (*out-group*) est une raison de lui accorder un moins bon traitement, on peut dire que A se trompe dans la mesure où ce jugement ne fait pas partie de ses jugements évaluatifs en équilibre réfléchi<sup>583</sup>.

Dans « Constructivism about Reasons », Street nous donne un autre exemple, une expérience de pensée dans la lignée de la psychologie évolutionniste, qui peut nous amener à voir plus clairement la possibilité d'une telle erreur. Elle nous demande d'abord d'imaginer la naissance des deux premières créatures dotées d'une capacité développée d'accorder de la valeur. Avant ces dernières donc, aucune valeur dans ce monde n'avait été conférée et ces deux créatures se situent au « commencement », peut-on imaginer, du travail des pressions évolutionnistes.

Ces deux créatures sont de la même espèce, mais chacune, au commencement, valorise des choses bien différentes; la première valorisant (uniquement) sa propre survie, alors que l'autre valorise (uniquement) sa propre destruction. Évidemment, nous savons clairement laquelle pourra survivre entre ces deux créatures, mais le point que veut apporter Street est le suivant :

Lorsque la première créature juge que sa survie est bonne, et que la seconde créature juge que sa propre survie est mal, la première ne reconnaît pas une certaine vérité normative que la seconde a en quelque sorte manquée. La

---

<sup>582</sup> Street, 2008a.

<sup>583</sup> Street, 2006 : 152, ma traduction.



première créature *survit*, bien entendu, mais ce n'est pas parce que ses jugements sont *vrais*, mais plutôt simplement parce que cette créature tend à faire ce qui promet sa survie. La seconde créature, par contraste, *n'a pas survécu*, mais ce n'est pas parce qu'elle a échoué à être sensible à quelque réalité normative; c'est plutôt simplement parce que cette créature a cherché à se détruire elle-même et qu'elle a réussi.<sup>584</sup>

Évidemment, par cette première partie de l'exemple, Street marque sa distinction avec le réalisme – et affirme sa position anti-réaliste. Selon cette position de Street, il n'existe aucun critère indépendant de l'unique jugement de ces créatures susceptible d'établir la vérité de leurs jugements évaluatifs. « Leurs jugements normatifs, écrit-elle, surgissent dans un univers qui jusque-là avait été complètement dépourvu de normes »<sup>585</sup>. Dans ce monde, il n'y a donc aucune possibilité d'évaluer leurs jugements de valeur outre que d'une manière instrumentale.

À ce scénario, elle ajoute cependant une troisième créature dotée de la même capacité développée d'accorder de la valeur. Cette dernière est, disons, descendante de la première créature – l'autre n'ayant probablement eu aucune progéniture. Cette troisième créature, contrairement aux deux premières qui ne valorisaient qu'une seule et unique chose non instrumentalement (la survie/la destruction), valorise de plus la survie de sa progéniture. Street soutient que c'est à partir de ce deuxième jugement de valeur qu'une évaluation commence à être possible. Elle écrit :

[S]i la première créature – celle qui valorisait sa propre survie et rien d'autre – se réveillait un jour et ne prenait plus sa survie pour valoir la peine d'être poursuivie, cela ne serait en aucun cas une erreur; la créature aurait simplement changé. Si, au contraire, la troisième créature se réveillait un jour et ne prenait plus sa survie pour valeur, il y a un sens à l'idée que ce serait une

---

<sup>584</sup> Street, 2008a : 17, ma traduction.

<sup>585</sup> *Ibid.*

erreur. « Bien sûr que ta survie est précieuse », dirait un frère ou une sœur,  
« tes enfants ont besoin de toi ».<sup>586</sup>

En somme, si on sort de cet exemple, on peut voir que selon le constructivisme humien les critères nous permettant d'évaluer un jugement donné sont dépendants des autres jugements de l'agent dont les raisons sont en question, et ce, « peu importe ce qu'ils peuvent être »<sup>587</sup>.

Ainsi, si le « bon » contenu n'est pas donné à l'avance – il dépend des autres jugements d'un agent donné –, « l'erreur normative, écrit Street, est non seulement possible, mais fort répandue dans la vie humaine »<sup>588</sup>. Selon le constructivisme humien, nous disposons de certains critères de correction qui concernent, énonce-t-elle : « (a) l'ignorance de faits non normatifs; (b) des erreurs en raisonnement logique ou instrumental; (c) des échecs à tirer toutes les conséquences des engagements déjà existants; et (d) toutes sortes d'autres pensées humaines distraites, confuses et biaisées. »<sup>589</sup>

Par ailleurs, malgré ces éléments établis concernant la possibilité d'évaluation des jugements normatifs, nous arrivons à un point où le constructivisme humien semble toujours nous laisser devant un degré élevé de relativisme et nous rend difficile de voir la possibilité d'une objectivité dans ce domaine.

### **3.4.2 Relativisme et objectivité**

Le relativisme nous conduit à l'idée, que nous sommes peu enclins à accepter, qu'il est impossible de soutenir (par un fondement ou une justification) tout jugement de valeur devant

---

<sup>586</sup> *Ibid.* : 19, ma traduction.

<sup>587</sup> *Ibid.* : 22.

<sup>588</sup> Street, 2017a : 139, ma traduction.

<sup>589</sup> *Ibid.*

la multiplicité des convictions, parce que les valeurs seraient toujours dépendantes d'états subjectifs ou de circonstances sociales particulières. Ou encore, en d'autres mots, qu'« il n'y aurait aucun standard objectif *gouvernant* quelque débat que ce soit »<sup>590</sup> dans ce domaine. S'il est vrai que le constructivisme humien s'associe à un certain degré de relativisme, il est cependant nécessaire de préciser le type de relativisme dont il est question.

Selon le constructivisme humien, les jugements normatifs doivent toujours être relativisés à un point de vue pratique. Comme nous l'avons vu, et comme l'écrit Street, la vérité du jugement que « *X* est une raison de *Y* pour l'agent *A* » dépend « des jugements normatifs de la personne dont les raisons sont en question, c'est-à-dire de *A* elle-même »<sup>591</sup>. Le type de relativisme auquel est soumis le constructivisme humien implique que rien n'est bien ou mal « absolument ». Si une chose est bien ou mal, elle l'est toujours relativement aux attitudes évaluatives d'un agent. En revanche, insiste Street, il ne s'ensuit pas qu'il s'agit d'une position sceptique quant à l'existence et la possibilité de connaître la valeur ou les raisons normatives. La normativité dépend des attitudes d'êtres qui valorisent certaines choses plutôt que d'autres et qui considèrent que certaines choses comptent, mais, souligne Street, « cela ne veut pas dire qu'elles n'existent pas »<sup>592</sup>. Son scepticisme concerne l'existence d'une « sous-catégorie » de valeur ou de raisons normatives indépendante des attitudes évaluatives, ou de critères de vérité qui en seraient indépendants<sup>593</sup>.

---

<sup>590</sup> Street, 2017b : 2, ma traduction.

<sup>591</sup> Street, 2008a : 20, ma traduction.

<sup>592</sup> Street, 2017a : 121, ma traduction.

<sup>593</sup> *Ibid.* : 138-139.

### **Les « excentriques idéalement cohérents »**

L'un des points toujours susceptibles de soulever des questions avec une telle approche est que, comme nous l'avons vu, elle accepte l'idée que si une personne « entre dans le monde » avec un ensemble de valeurs radicalement différent, ses raisons normatives pourraient aussi être potentiellement bien différentes, sans pour autant qu'elle ne commette une « erreur ». On pourrait aussi dire, ajoute Street, que :

[...] nous reconnaissons que des forces causales ont formé nos jugements normatifs d'innombrables façons : nous reconnaissons qu'ayant fait l'expérience d'une éducation différente, ou ayant été né dans une culture différente, ou ayant vécu dans un millénaire différent, ou ayant été le produit d'une histoire évolutionniste différente, etc., nous aurions fait des jugements normatifs bien différents que ceux que nous faisons.<sup>594</sup>

Ce qui peut nous troubler est que, de là, le constructivisme humien admet aussi une panoplie d'exemples qui ont été proposés par la théorie et que Street nomme des « excentriques idéalement cohérents »<sup>595</sup>.

L'un des exemples les plus parlants, parce qu'il se pose sur le plan moral, est celui proposé par Gibbard « d'un Caligula idéalement cohérent, qui “vise seulement à maximiser la souffrance des autres” »<sup>596</sup>. Cet exemple est dérangeant, parce qu'il nous renvoie à certaines intuitions qui nous paraissent inébranlables, à nous, personnes qui se trouvent dans les circonstances de la réalité. Dans ce cas-ci, dans les mots de Street, cet exemple remet en question l'intuition que nous avons que « peu importe qu'une version idéalisée de Caligula soit cohérente et bien informée, il est simplement faux que maximiser la souffrance des autres est ce que cet

---

<sup>594</sup> Street, 2016a : 305, ma traduction.

<sup>595</sup> Pour une variété d'exemples et leurs références précises, voir Street (2009b : 273).

<sup>596</sup> Gibbard, 1999 : 145, cité par Street, 2009b : 23, ma traduction. Sur cet exemple, voir également Street (2016a : 296-297). Street y fait par ailleurs allusion dans nombre de ses textes.

homme a le plus de raisons normatives de faire »<sup>597</sup>. Ce type d'exemple permettrait en ce sens d'établir pour certains que nous avons des intuitions qui ne dépendent pas de l'attitude évaluative (d'un potentiel Caligula)<sup>598</sup>.

Les intuitions que soulève cet exemple pourraient aussi nous ramener vers le constructivisme kantien, par exemple tel que le pose Korsgaard, selon lequel la valeur de l'humanité s'appliquerait aussi au potentiel Caligula. Or, nous avons vu qu'il n'est pas du tout clair que l'argument de Korsgaard réussisse bien à défendre cette thèse. On pourrait aussi avancer que ce type d'exemple nous ramène plutôt à la question que pose le constructivisme kantien, selon l'interprétation de Stern<sup>599</sup>. En ce sens, ce type d'exemple s'attarderait davantage à la question des jugements normatifs que nous devrions (moralement) faire, plutôt qu'à celle de ce que c'est que de faire un jugement normatif. En d'autres mots, ceux de Street, ce type d'exemple nous parlerait « des intuitions selon lesquelles la conclusion que quelque chose est “moralement requis” ne règle pas si une personne a des “raisons normatives” de le faire »<sup>600</sup>.

Dans l'analyse de ce type d'exemple, il faut également tenir compte du fait que le constructivisme humien, comme nous l'avons également vu, s'intéresse justement plutôt à la question de ce que c'est que de faire un jugement et si par exemple, dans le cas d'un potentiel Caligula, ce dernier devrait nécessairement être moral pour être un agent cohérent. Si, encore une fois, les versions kantienne du constructivisme méta-normatif que nous avons vu plus tôt pouvaient répondre positivement à cette question, nous avons vu que le lien nécessaire entre

---

<sup>597</sup> Street, 2009b : 292, ma traduction.

<sup>598</sup> Street (2009b).

<sup>599</sup> J'ai abordé plus tôt, p. 185-186.

<sup>600</sup> Street, 2009b : 292, ma traduction.

agentivité et moralité n'est pas clairement établi et requiert toujours (ou présuppose) quelque chose comme une « sensibilité morale » à laquelle Caligula pourrait ne pas s'identifier.

Comme Jay Wallace l'a formulé, « penser que vous devez faire *X* fait vraiment le cas que vous devez faire *X* »<sup>601</sup> est une proposition normative, qui prend position sur le devoir faire, alors qu'une proposition comme : la conclusion que vous devez faire *X* découle de l'ensemble global de vos attitudes évaluatives, en combinaison avec les faits non normatifs, est simplement une remarque logique sur ce qui découle et ne découle pas d'un ensemble particulier d'attitudes normatives. Les deux ne jouent pas le même rôle et il serait erroné d'attribuer des critiques qui relèvent de la première proposition à la seconde. Selon Street, nous avons besoin d'un concept spécifique – le concept de raison normative – afin de nous demander si quelque chose compte absolument, ou si ultimement elle compte parce que nous considérons qu'elle compte. C'est en réponse à cette question que le constructivisme humien occupe son terrain propre.

Cela ne règle pas, par ailleurs, les problèmes que nous attribuons à ce type de relativisme. Si, du point de vue de la normativité (et non de la moralité), un Caligula idéalement cohérent est possible, cela n'élimine pas certaines intuitions qui nous semblent toujours inébranlables : peu importe qu'un potentiel Caligula puisse exister, nous nous opposons néanmoins à l'idée qu'il puisse avoir des raisons de maximiser la souffrance des autres.

Si le constructivisme humien soutient néanmoins toujours qu'un Caligula idéalement cohérent peut avoir des raisons de maximiser la souffrance des autres sans être dans l'« erreur », du point de vue normatif, cela ne veut pas dire, souligne Street, que le constructivisme humien n'a rien à dire sur ce dernier. Un premier point que le constructivisme humien peut faire valoir

---

<sup>601</sup> Wallace, 2012 : 36, ma traduction.

est que la thèse défendue n'empêche en rien que nous puissions reconnaître que nous le désapprouvons, d'un point de vue moral – ce qu'on peut difficilement mettre en doute –, ou du point de vue des tendances que nous reconnaissons à travers le temps et les cultures.

[N]ous pouvons dire que nous détestons le Caligula idéalement cohérent ; c'est affreux, de notre point de vue, que lui et ses raisons normatives soient ainsi ; et que tous ceux qui se soucient de la morale ont toutes les raisons normatives de l'enfermer, de se défendre contre lui et d'essayer de le changer si nous le pouvons.<sup>602</sup>

En d'autres mots, ceux de Street : « l'antiréaliste pourrait accorder que c'est *moralement blâmable* de torturer » pour le plaisir, mais il continuerait toujours de nier que tous les agents ont dans tous les cas des raisons normatives d'être moraux<sup>603</sup>.

À ceci, il faut toutefois ajouter d'autres remarques. Par exemple, Street relève qu'« étant donné la nature humaine telle qu'elle est actuellement », il serait peu probable et vraiment rare dans la vie réelle de rencontrer une personne qui puisse remplir ces conditions – dont celle de la cohérence idéale, au point où nous pourrions considérer qu'une telle personne ne pourrait appartenir qu'à une espèce différente<sup>604</sup>. Et même si nous rencontrions une telle personne, il est loin d'être certain que la question qui nous préoccuperait d'abord serait celle de la vérité de ses jugements.

À nouveau, Street nous offre un exemple, cette fois celui d'extra-terrestres idéalement cohérents qui arriveraient sur la terre et se mettraient à nous tuer pour quelque raison que ce soit. La question que nous nous poserions alors ne serait évidemment pas s'ils font une erreur

---

<sup>602</sup> Street, 2009b : 293, ma traduction. Voir également Street (2016a : 329).

<sup>603</sup> Street, 2016a : 326, ma traduction.

<sup>604</sup> *Ibid.* : 328.

concernant des faits normatifs – cette question ne ferait aucun sens dans une telle situation. Mais plutôt : « Comment peut-on les arrêter ? »<sup>605</sup>

En somme, le point de Street concernant ce type d'exemple est le suivant :

*[É]tant donné à quel point ces cas sont ésotériques – à quel point ils sont non familiers à la vie humaine actuelle et le contexte dans lequel le concept de raison normative est développé en premier lieu et est normalement déployé – il n'est pas du tout plausible de penser que d'accepter les verdicts de l'antiréaliste concernant ces cas vicierait [...] complètement et terriblement notre concept familier de raison normative [et] que le résultat serait qu'il n'y a pas de raisons normatives du tout.*<sup>606</sup>

### **Dans la vie sociale**

Dans la vie réelle, selon le constructivisme humien, l'accord entre les individus dans le domaine normatif est possible, mais il n'est pas garanti par des faits concernant la nature de la raison. On pourrait aussi avancer que les normes constitutives de la rationalité pratique pourraient favoriser la moralité – en tant que dimension de l'expérience humaine partagée –, mais ne l'impliquent pas en elles-mêmes. Ce serait toujours une erreur de soutenir que nos engagements moraux sont inhérents au point de vue pratique comme tel ; ces engagements peuvent être une « partie importante de notre nature évaluative contingente »<sup>607</sup>, mais même dans un tel cas, ils ne représentent pas son entièreté. Être un agent moral demeure contingent dans la mesure où il n'est pas requis par le point de vue pratique comme tel. Néanmoins, ce type d'engagements est de ceux que nous considérons, lorsque nous y adhérons, comme nous

---

<sup>605</sup> *Ibid.* : 293, ma traduction. Voir également Street (2016a : 329).

<sup>606</sup> Street, 2017a : 140, ma traduction.

<sup>607</sup> Street, 2012 : 56, ma traduction.



définissant en tant que personne et en ce sens, ajoute Street : « nous ne pouvons simplement penser “C’est une question contingente” »<sup>608</sup>.

De plus, rien dans sa thèse, écrit Street, « n’exclut la possibilité que pour un  $X$  et un  $Y$  donné,  $X$  soit une raison pour  $Y$  pour chaque agent - c'est-à-dire de n'importe quel point de vue pratique »<sup>609</sup>. En ce sens, un universalisme est tout à fait compatible avec le constructivisme humien<sup>610</sup>. Toutefois, si un tel universalisme sur les raisons normatives existe, il doit prendre la forme suivante : « elles [les raisons normatives] doivent être “légiférées” du point de vue de chaque créature qui considère quoi que ce soit comme ayant de la valeur »<sup>611</sup>. En d’autres mots, toujours ceux de Street, ce cas pourrait s’avérer si « tous les agents existants, en raison de faits contingents, se trouvaient à adopter des ensembles de jugements normatifs tels qu'un certain jugement normatif supplémentaire résiste à l’examen à partir de chacun de leurs points de vue »<sup>612</sup>. Selon Street, « ce n'est pas là une conclusion compromettante, car nous pouvons compter sur un degré significatif d'accord moral fondé sur des faits contingents et sur l'existence d'une nature humaine partagée »<sup>613</sup>. J’ajouterais que si ce type d’universalisme peut sembler exigeant pour certains, quant à sa possibilité éventuelle, ne correspond-il pas dans les faits à la signification que nous attribuons spécifiquement à ce concept ?

Rendu à ce niveau, ces questions ne concernent plus uniquement le jugement normatif individuel, mais ce que Street parle en termes de « nos jugements normatifs en général : [...]

---

<sup>608</sup> *Ibid.* : 57, ma traduction.

<sup>609</sup> Street, 2008a : 21, ma traduction.

<sup>610</sup> Sur une idée semblable soutenant que le relativisme est tout à fait compatible avec l’universalité, voir Levy (2002 : 50-54).

<sup>611</sup> Street, 2008a : 21, ma traduction.

<sup>612</sup> *Ibid.*

<sup>613</sup> Street, 2012 : 55, ma traduction.

peu importe nos visions normatives plus spécifiques, nous sommes forcés de penser qu'il y a des coïncidences *générales* entre les vrais jugements normatifs et ceux que les forces causales nous conduisent à faire »<sup>614</sup>. Street soutient qu'il y a dans les faits beaucoup de choses qui comptent, mais le fait qu'elles comptent, ajoute-t-elle, « dépend ultimement du fait qu'elles comptent *pour* des êtres comme nous ». De même, elle écrit : « il n'y a aucun mystère concernant pourquoi nous sommes capables de découvrir la vérité normative : nous explorons seulement ce qui découle, en termes de logique et de cohérence instrumentale, à partir du point de vue des convictions normatives que nous avons déjà »<sup>615</sup>. En ce sens, elle avance qu'on pourrait dire que, selon le constructivisme humien, « les choses comptent d'une manière *modestement* indépendante des attitudes et non d'une manière *robustement* indépendante des attitudes »<sup>616</sup>.

Dans cette même lignée d'arguments, Street souligne également qu'il ne faut pas non plus oublier la dimension holistique de ces questions<sup>617</sup>. Sa thèse, en s'appuyant sur la psychologie évolutionniste, relève déjà que nous acquerrons les concepts normatifs parce que nous sommes dotés de l'attitude de valorisation, d'une part, mais également à travers notre appartenance à une communauté linguistique « dont les pratiques nous aident à apprendre à choisir » dans ce domaine. Dans les circonstances de la réalité, aucun être humain n'est idéalement cohérent. Nous discutons et conseillons souvent sur des problèmes normatifs qui concernent la moralité

---

<sup>614</sup> Street, 2016a : 314, ma traduction.

<sup>615</sup> *Ibid.* : 307. Voir également Street (2016b).

<sup>616</sup> Street, 2017a : 147, ma traduction.

<sup>617</sup> Street, 2009b : 294.

et les normes constitutives du point de vue pratique n'empêchent en aucun cas que nous puissions délibérer sur ces questions<sup>618</sup>.

Une perspective constructiviste humienne, selon Street, pourrait aussi toujours prétendre à établir l'objectivité des jugements normatifs<sup>619</sup>. Telle que la définit Neil Levy, l'objectivité correspond à l'idée qu'un jugement normatif, par exemple, « est uniquement correct, d'après les critères qui sont les meilleurs possible »<sup>620</sup>. Dans « Constructivism in Ethics and the Problem of Attachment and Loss », Street s'avance davantage sur ce problème de l'objectivité, conservant la thèse que la meilleure voie pour la définir est celle du constructivisme qu'elle défend. Une voie prometteuse, à partir de cette perspective, serait celle de montrer (si une telle chose est possible) « qu'il existe un problème universel, auquel chaque agent individuel fait face, auquel la morale est la solution universelle et la meilleure (ou la seule) »<sup>621</sup>. De là, il serait possible d'élaborer une objectivité robuste (la plus forte possible), en accord avec le constructivisme humien, qui soutiendrait qu'« il y a certaines raisons que chaque agent a, quel que soit le contenu substantiel particulier de son ensemble initial d'attitudes évaluatives »<sup>622</sup>.

---

<sup>618</sup> Street, 2017 : 127. Sur une base semblable, Tiberius a proposé un constructivisme basé sur les jugements judicieux (*wise judgment constructivism*). Un jugement judicieux, pose-t-elle, « est simplement conforme avec les normes d'un jugement excellent » (Tiberius, 2012 : 196, ma traduction). Ces jugements judicieux nous permettraient de rechercher une certaine sagesse, en dépit de nos limitations propres comme agents. Cette sagesse devrait par ailleurs être normative pour nous et devrait « raisonner empiriquement ». Par cette proposition, Tiberius cherche à développer, écrit-elle, « une prise de décision empiriquement informée, mais normativement signifiante [...] ». S'il est développé convenablement, le constructivisme du jugement judicieux aurait les mêmes caractéristiques attrayantes de toute théorie constructiviste – une modestie métaphysique sans une simple réduction et l'habileté d'expliquer la force motivationnelle des propositions normatives – avec le bénéfice additionnel d'une plus large portée en termes des types de raisons qui peuvent être utilisées pour illuminer. » (*Ibid.* : 211, ma traduction) On peut dire qu'en ce sens Tiberius pose un pas de plus vers la théorie normative, sans pour autant présupposer que la « sagesse » est impliquée par le point de vue pratique comme tel.

<sup>619</sup> Elle souligne : « C'est seulement que le niveau d'objectivité n'est pas aussi robuste que le réaliste le pense » (Street, 2016a : 332, ma traduction).

<sup>620</sup> Levy, 2002 : 52, ma traduction.

<sup>621</sup> Street, 2016b : 166, ma traduction.

<sup>622</sup> *Ibid.*

Dans ce texte, elle défend qu'un candidat crédible au titre d'un tel problème serait celui de l'« inadéquation entre le monde tel qu'il est et le monde tel que l'agent voudrait qu'il soit »<sup>623</sup>, devant lequel tous les agents seraient vulnérables<sup>624</sup>. C'est ce qu'elle nomme « le problème de l'attachement et de la perte » ; d'où le titre de l'article<sup>625</sup>. Bien que je ne développe pas davantage l'argumentation de Street concernant ce problème, on peut retenir qu'un tel problème, qui nous permettrait d'avancer sur l'objectivité, ne doit pas présupposer de valeurs ou d'idées substantielles (ou idéales), mais doit simplement être une « observation conceptuelle ». Ce problème doit aussi être caractérisé formellement, c'est-à-dire qu'il peut prendre diverses formes particulières selon des convictions et des contextes diversifiés.

Enfin, la question de la « meilleure solution » potentiellement « morale » à ce problème est défendue par Street comme étant possible, mais sur ce point les développements sont plutôt préliminaires. L'étape qu'elle décrit comme celle d'identifier une solution au problème en question et de soutenir que cette solution, quelle qu'elle soit, implique nécessairement d'adopter une perspective éthique sur le monde, demeure donc plutôt complexe à soutenir.

De plus, l'autorité d'une telle perspective éthique potentielle, avec les pratiques, normes et critères qu'elle nous fournirait, demeure extrêmement complexe. Déjà parce que de multiples facteurs interviennent dans les cas particuliers. Par exemple, cette autorité pourrait toujours être altérée lorsque l'agent est manipulé, entravé, forcé ou contraint<sup>626</sup>. Le raisonnement pratique, comme Street l'a elle-même souligné, n'est pas non plus « infaillible » ni « incorrigible »<sup>627</sup>. De

---

<sup>623</sup> *Ibid.*

<sup>624</sup> Pour les cas hypothétiques d'agents invulnérables, voir Street (2016b : 181-182).

<sup>625</sup> Pour les considérations qui mènent Street à adopter cette formulation, voir Street (2016b : 180).

<sup>626</sup> C'est ici un point souligné par Bagnoli (2013c : 163).

<sup>627</sup> Bagnoli, 2013c : 165.

même, elle peut être « mal utilisée », précise Engstrom, et « peut impliquer des déficiences amenant des effets collatéraux non voulus »<sup>628</sup>. Bref, cette proposition de Street pourrait toujours présenter certaines difficultés qui ont été amplement abordées précédemment. Mais ces difficultés demeurent toujours soumises aux critères de correction (les normes constitutives de l'attitude de valorisation<sup>629</sup>) que Street nous propose encore d'autre part.

À ce point, il demeure néanmoins une question difficile : comment expliquer l'autorité de ces critères relevés par Street dans la vie sociale et dans le cas de désaccords ? Dans ces cas, selon la formulation de Wallace : « Une disposition active de se conformer à un principe, toutefois, ne semblerait pas à elle seule suffisante pour rendre ce principe normatif pour un agent »<sup>630</sup>.

Yonatan Shemmer a en ce sens avancé que ces normes, qui sont dites constitutives de la raison pratique, ou de l'attitude de valorisation (tel que le principe de cohérence), demeurent des principes normatifs qui ont besoin de justification. Ces principes, écrit Shemmer, « sont des principes formels qui guident et contraignent les transitions entre nos états mentaux. [...] ils guident les processus par lesquels nous adoptons de nouveaux buts et laissons tomber les anciens »<sup>631</sup>. Néanmoins, certaines questions demeurent concernant ces principes tels que : « Qu'est-ce qui donne une priorité aux normes de cohérence par rapport aux raisons nouvellement construites ? »<sup>632</sup> Et cette priorité ne pourrait-elle pas traduire un « despotisme »

---

<sup>628</sup> Engstrom, 2013 : 152.

<sup>629</sup> Pour un bref rappel : « (a) l'ignorance de faits non normatifs; (b) des erreurs en raisonnement logique ou instrumental; (c) des échecs à tirer toutes les conséquences des engagements déjà existants; et (d) toutes sortes d'autres pensées humaines distraites, confuses et biaisées » (Street, 2017a : 139, ma traduction, déjà cité p. 51).

<sup>630</sup> Wallace, 2012 : 29, ma traduction.

<sup>631</sup> Shemmer, 2012 : 160, ma traduction.

<sup>632</sup> *Ibid.* : 165, ma traduction.

des raisons que nous avons déjà sur des raisons futures ?<sup>633</sup> Dans ces cas, à nouveau dans les termes de Wallace, la question de savoir « si ces principes sont réellement normatifs pour les agents humains [...] semblerait toujours une question ouverte »<sup>634</sup>.

Ces normes constitutives du raisonnement pratique s'appliquent en effet de manière limitée, en tant qu'outils d'argumentation visant à convaincre dans le cadre de désaccords bien réels. Si elles s'appliquent en tant que forces normatives, c'est dans la mesure où l'agent a besoin d'une forme d'unité et de cohérence pour maintenir sa propre identité. Je reviendrai sur ce point au cours de ma conclusion générale.

En bout de course, malgré l'ensemble de ces points pertinents que nous apporte Street, elle reconnaît elle-même – ce qui me semble juste – que la « menace » que suppose le type de relativisme qu'implique le constructivisme humien ne disparaît jamais entièrement. Nous avons raison d'avoir peur d'une vue selon laquelle rien ne compte « absolument », ajoute-t-elle, « mais nous devrions avoir peur d'elle simplement de la même manière que nous avons peur de la maladie, de la mort, ou de tomber en dépression »<sup>635</sup>.

## Conclusion

Après avoir mis de côté le constructivisme normatif, pour les mêmes raisons précisées au cours des deux premiers chapitres à partir de l'approche rawlsienne – les limites qu'il

---

<sup>633</sup> Cela rejoint d'ailleurs la critique du potentiel conservatisme adressée au cohérentisme au chapitre précédent.

<sup>634</sup> Wallace, 2012 : 30, ma traduction.

<sup>635</sup> Street, 2017 : 123, ma traduction. Voir également Street (2016a : 33).

implique pour le point de vue pratique à même certaines conceptions et présupposés théoriques – je me suis principalement intéressée dans ce chapitre au constructivisme méta-normatif.

Les approches kantienne ne sont pas apparues comme les plus appropriées, en raison de la « sensibilité morale » qu’elles présupposent lorsque vient le moment d’aborder le rapport du point de vue pratique à certains champs de préoccupations particuliers, comme la morale et la justice, ainsi que d’expliquer une certaine universalité au sein de ces derniers. Si le constructivisme humien semble de prime abord présenter des difficultés dans ce domaine, l’analyse nous montre qu’il n’est, d’autre part, pas incompatible avec l’importance que nous leur accordons dans nos vies, tout comme avec la signification spécifique que nous donnons au concept d’universalité.

Malgré sa difficulté à défendre l’idée que des valeurs substantielles sont impliquées à même le point de vue pratique comme tel jusqu’au bout, la tradition kantienne nous a en contrepartie éclairés sur des éléments de compréhension qui paraissent essentiels. Notamment, elle insiste sur l’idée que nous sommes des créatures ayant besoin d’avoir des raisons pour agir et que certaines normes constitutives sont inhérentes à ce type d’activité. Bien entendu, nous avons vu en toute fin avec le constructivisme humien que, par ailleurs, même la force normative de ces normes constitutives s’applique dans un cadre limité.

L’échec du lien nécessaire établit entre agentivité et moralité nous a aussi révélé que la force normative de la moralité est d’abord dépendante du fait que nous pensions certaines choses à propos de nous-mêmes comme une partie de notre identité qui est, de plus, complexe et demande une certaine hiérarchisation entre ses parties à travers le raisonnement pratique. Ni

cette identité, ai-je conclu, ni cette hiérarchisation ne peuvent être dérivées d'une caractérisation formelle du raisonnement pratique.

D'autre part, le constructivisme humien nous a montré que, malgré ces constats, il est possible d'expliquer les tendances que nous avons à valoriser certaines choses plutôt que d'autres à travers temps et culture, et ce, en dépit de nos différences légitimes dans le domaine de l'éthique et de la moralité. Il nous a également fourni des outils pour penser les processus de formation de ces jugements à travers le temps, la manière dont s'établit l'importance que nous leur accordons dans nos vies, une certaine légitimité dans ce domaine, ainsi que des critères de correction susceptibles de contribuer à l'évaluation.

En somme, les constats que nous permettent de tirer les difficultés qui se posent au constructivisme kantien et les pistes sur lesquels nous laisse le constructivisme humien me semblent la voie la plus prometteuse pour penser le point de vue pratique auquel ne s'appliquerait que des limites souhaitables et légitimes au pluralisme dans un contexte démocratique.

Cela suppose d'accorder la priorité à une pensée qui, si elle s'intéresse à la coexistence ou à des champs comme la moralité et la justice, c'est essentiellement dans un deuxième temps, à partir des conditions qui nous sont nécessairement données par le point de vue pratique comme tel. Si cette question, celle des jugements que nous devrions faire, vient en second pour moi, c'est notamment parce que, dans un contexte démocratique, qui ne se prononce pas sur ce qui est juste moralement, ce jugement dépend de tout point de vue pratique qui s'inscrit dans ce contexte.



En outre, ce contexte implique des valeurs et procédés tout aussi susceptibles de compter dans les conditions qui permettraient à une approche en éthique normative d'y jouer son rôle escompté dans la vie humaine, soit celui de poursuivre l'approfondissement des droits de la personne et la reconnaissance des injustices et inégalités qui demeurent dans l'ordre actuel des choses, et dont nous devrions également tenir compte en allant voir ce que cette compréhension du point de vue pratique à laquelle nous arrivons peut nous montrer à l'échelle sociale. C'est d'ailleurs sur ce point précis que je porterai mon attention en conclusion.

## **Conclusion : Les limites au pluralisme en contexte démocratique libéral**

Au cours du premier chapitre, j'ai relevé certaines limites susceptibles de s'appliquer au point de vue pratique à même certaines conceptions et certains présupposés théoriques. Au cours du second, nous avons vu la difficulté de justifier ces dernières à l'échelle sociale, ainsi que les injustices épistémiques et culturelles qui peuvent en découler dans les circonstances de la réalité. Au cours du troisième chapitre, je me suis penchée sur le point de vue pratique comme tel afin de circonscrire les limites qui lui sont inhérentes, ainsi que son rapport au développement d'un savoir largement partagé ou dominant. Pour conclure, j'aimerais revenir sur la question de recherche de laquelle je suis partie, ainsi que sur une seconde question qui nous permettrait d'avancer dans le type de débats que j'ai soulevés en introduction, malgré la complexité et la disparité des avis qui y sont proposés – débats qui mettent en jeu les valeurs et normes d'une société démocratique libérale donnée, ainsi que les convictions des membres de cette société.

La première partie de la question de laquelle je suis partie, « *Qu'est-ce que le point de vue pratique auquel ne s'appliqueraient que des limites souhaitables et légitimes au pluralisme dans un contexte démocratique libéral ?* », concerne d'abord et avant tout le pluralisme caractéristique du contexte démocratique libéral et se pose dans un premier temps au point de vue pratique comme tel à l'échelle individuelle. Dans le problème général duquel je suis partie, qui est inhérent – ai-je avancé – aux sociétés démocratiques libérales dans lesquelles nous vivons, il touche principalement à sa première partie : ce type de société crée les conditions d'un

pluralisme. Aussi, les institutions se doivent d'être neutres en matière de convictions, qui comptent *a priori* autant les unes que les autres si on est véritablement neutre dans ce domaine.

La deuxième partie de la question, « des limites souhaitables et légitimes au pluralisme dans un contexte démocratique et libéral », m'amène à la seconde question que je souhaite aborder dans le cadre de cette conclusion. Cette deuxième partie de la question se pose spécifiquement à l'échelle sociale et nous mène à celle des conditions que doit satisfaire une approche normative qui veut jouer le rôle qu'on lui attribue dans la vie humaine. Comme je l'ai posé en introduction, on peut résumer ce rôle, dans un contexte démocratique libéral duquel nous partons, comme la recherche de l'équilibre entre l'attribution d'une partie du pouvoir à chacun et la priorité accordée aux droits et libertés (terreau fertile à l'approfondissement des droits de la personne), ainsi qu'à la reconnaissance des injustices et inégalités qui demeurent dans l'ordre actuel des choses.

Cette deuxième question relève aussi de la deuxième partie du problème général duquel je suis partie : en tant que membre de ces sociétés, nous avons largement le sentiment que l'organisation de notre vie en commun est, pour la plupart, bonne et juste moralement. Ce type d'organisation de la société est cher à nos yeux et nous avons le fort sentiment que certaines limites ne doivent pas être franchies quant à ce que nous pouvons faire ou croire, au point d'empiéter sur cette structuration qui accorde selon différentes modalités une partie du pouvoir à chacun de nous, sa liberté de conscience et, de façon générale, la priorité aux droits et libertés. Les deux parties de ce problème correspondent à deux conditions qui paraissent incontournables et qui peuvent entrer en confrontation, mais ce sont là aussi deux questions distinctes que le constructivisme humien nous aide à distinguer et à articuler sans par ailleurs établir des limites qui, ultimement, nous paraîtront arbitraires ou sans réelle justification. En revenant sur le

constructivisme humien ainsi que sur les caractéristiques du contexte démocratique libéral duquel nous partons, il est également possible d'avancer sur la question de la justification des jugements normatifs à l'échelle sociale qui est apparue, au cours du second chapitre, problématique sur la base de la cohérence et du contexte. Au cours de ces dernières pages à venir, j'aborderai certains points sur lesquels il me semble essentiel de revenir, après avoir détaillé le constructivisme humien au chapitre précédent, afin de répondre à ma question : la compatibilité entre constructivisme humien et pluralisme, le rapport entre constructivisme humien et cohérentisme, la question de la justification des raisons normatives et celle de l'émergence des croyances partagées et l'importance de la notion d'identité, ainsi que celle des mécanismes et du contenu démocratique pour ces deux questions. Pour terminer, je conclurai en proposant cinq conditions qui se posent aux limites souhaitables et légitimes au pluralisme qui s'appliquent, dans un contexte démocratique libéral, au point de vue pratique tel que défini par le constructivisme humien.

### **Pluralisme et constructivisme humien**

Le pluralisme des convictions des membres de la société représente un trait caractéristique du contexte d'une société démocratique libérale. Le contraire du pluralisme serait une société dans laquelle les citoyens et citoyennes seraient tous en accord avec les normes et pratiques sociopolitiques auxquelles ils adhèrent et il n'y aurait tout simplement pas conflit. On peut donc s'accorder sur le constat empirique que nous reconnaissons qu'il existe au sein d'une société démocratique libérale des vues diversifiées et parfois contradictoires, voire conflictuelles, du monde et de la vie bonne. De plus, on peut penser que dans un contexte qui ne permettrait pas la mise en jeu des convictions à l'échelle sociale et individuelle, soit ce conflit serait réprimé, par la censure ou par la force par exemple, soit nous reconnâtrions, citoyens et

citoyennes, les normes et pratiques sociopolitiques sans capacité ou sans volonté de les remettre en question<sup>636</sup>. Par conséquent, tout point de vue pratique duquel nous partons devrait pouvoir rendre compte de ce pluralisme, comme du fait que la multiplicité des systèmes moraux, philosophiques, spirituels ou religieux auxquels adhèrent les citoyens et citoyennes implique potentiellement différentes conceptions compréhensives, parfois contradictoires, voire conflictuelles<sup>637</sup>.

Le constructivisme humien permet particulièrement bien de rencontrer cette condition. En effet, dans le constructivisme humien, le point de vue pratique de départ ne comprend pas en lui-même de limites théoriques à un tel pluralisme. Dans la version de Sharon Street, comme je l'ai exposé au cours du dernier chapitre, les attitudes évaluatives couvrent :

[L]es désirs, les attitudes d'approbation et de désapprobation, des tendances évaluatives non réflexives telles que la tendance d'expérimenter *X* comme comptant en faveur ou demandant *Y*, et consciemment ou inconsciemment de tenir des jugements évaluatifs, tels que les jugements sur ce qui est une raison, sur ce qu'on doit ou ne doit pas faire, sur ce qui est bien, valorisable ou digne d'intérêt, sur ce qui est moralement bien ou mal, et ainsi de suite.<sup>638</sup>

---

<sup>636</sup> Ce serait par exemple le cas d'un contexte totalitaire qui, tel que l'ont posé Claude Lefort et Marcel Gauchet, se caractérise par un type de pouvoir qui procède par un groupe restreint d'individus prétendant détenir « un savoir absolu sur l'histoire de la société » ou se réclamant de la « connaissance objective » (deux sources séculières). Ce groupe restreint agit comme le « point de vue de la totalité ». Voir à ce sujet les p. 139-141.

Ce pourrait également être le cas de sociétés dites traditionnelles, dont le contexte ne permettrait pas l'émergence d'un pouvoir de détermination des valeurs, normes et pratiques sociales par les membres de la société – que ce soit un pouvoir attribué à chacun, comme dans le cadre démocratique, ou à un groupe d'individus, comme dans le cadre totalitaire. Dans ce type de société, le pouvoir de détermination est plutôt attribué à une source extérieure à l'humanité (une divinité, la nature) ; ce que Pierre Clastres a nommé la « société contre l'État ». Voir à ce sujet Lévy-Strauss (1962), Clastres (1974), Lefort et Gauchet (1971) et Gauchet (2005 [1985]).

<sup>637</sup> Comme je l'ai noté en introduction (p. 21), on peut minimalement reconnaître que, pour certains citoyens et citoyennes, la connaissance dans le domaine de l'éthique nous vient d'une « législation divine » ou de certaines « lois naturelles » qui existent indépendamment de l'opinion humaine, alors que pour d'autres cette connaissance morale nous vient des sentiments que nous expérimentons à travers nos interrelations et la poursuite de nos intérêts propres. Bref, chacun a une idée (implicite ou explicite) de la connaissance dans le domaine de l'éthique d'après un certain système moral, philosophique, spirituel ou religieux auquel il ou elle adhère.

<sup>638</sup> Street, 2006 : 110, ma traduction, déjà cité p. 199.

Bref, les attitudes évaluatives comprennent, pour le point de vue de celui qui fait des jugements normatifs, l'ensemble des possibilités qu'impliquent potentiellement les différentes conceptions compréhensives. Par ailleurs, un jugement évaluatif à part entière, faut-il préciser, comprend davantage, selon le constructivisme humien, qu'une capacité non réflexive. Il implique, dans les mots de Street, « une capacité réflexive structurée linguistiquement de juger qu'une chose compte en faveur d'une autre », mais également celle de prendre du recul par rapport à ce jugement et de le questionner<sup>639</sup>. Néanmoins, le constructivisme ne dit rien de précis sur la nature spécifique des raisons elles-mêmes qui pourraient impliquer potentiellement différents alliages d'attitudes évaluatives.

Le constructivisme humien requerrait donc qu'on distingue l'apport concernant la normativité – ce qui fait qu'une raison *X* compte en faveur de faire telle chose plutôt qu'une autre pour un agent donné, son rapport avec les différents états mentaux et conventions sociales –, d'un apport épistémique sur ce que chacun de nous pensons de la manière dont nous pouvons accéder à la valeur<sup>640</sup>. Il serait dépendant de nous qui sommes divisés sur ce qu'est le savoir moral et sur la manière dont nous pouvons y accéder.

Cela ne représente pas nécessairement un désavantage. De là, le constructivisme humien serait susceptible de rendre compte du fait que non seulement nous avons des vues diversifiées

---

<sup>639</sup> *Ibid.* : 118, ma traduction, déjà cité p. 199.

<sup>640</sup> Bien qu'un tel apport, selon le constructivisme humien, serait toujours dépendant des attitudes évaluatives de l'agent dont les raisons sont en question. Il me semble d'ailleurs que c'est là un point ayant pu semer des doutes quant à la possibilité que le constructivisme humien puisse représenter une véritable position métaéthique. Le constructivisme se distingue de l'expressivisme en soutenant, comme l'a formulé Jay Wallace, « qu'il y a des vérités ou des faits normatifs, et que ces faits sont dépendants de la volonté de ceux qu'ils régulent » (Wallace, 2012 : 21, ma traduction). D'autre part, il se distingue également du réalisme qui « soutient qu'il y a des vérités normatives qui sont antérieures et indépendantes de la volonté » (*Ibid.*). Une position constructiviste soutient « que de telles vérités sont distinctivement le résultat de l'activité de notre volonté » (*Ibid.*).

et parfois contradictoires sur ce qu'est le monde et la vie bonne, mais également sur la manière dont nous pouvons connaître la valeur (par exemple, par la raison seule, l'intuition, les émotions, l'expérience, ou encore l'épiphanie) – du moins c'est ce que nous mènerait à considérer le fait du pluralisme.

De plus, une telle position permet d'éviter que des limites qui se poseraient au point de vue pratique comme tel proviennent de la manière dont une approche définit les états mentaux et/ou cognitifs impliqués dans un jugement de valeur à même ses propres conceptions et présupposés théoriques. Ce type d'approche, comme nous l'avons vu au cours du premier chapitre, comprendrait potentiellement des limites concernant la manière dont l'agent accède à la valeur, ainsi que concernant la qualité de l'existence recherchée par ce dernier.

Le constructivisme humien permet aussi de rendre compte de l'idée que les raisons normatives puissent être également dépendantes – outre les attitudes évaluatives – d'autres facteurs, par exemple psychologiques et sociologiques, ainsi que des pressions évolutionnistes<sup>641</sup>. En s'appuyant sur la psychologie évolutionniste, la thèse de Street rend compte à la fois de l'influence considérable des pressions évolutionnistes sur les protos jugements (les chances de survie et de reproduction, par exemple) et de l'intervention d'autres facteurs dans cette évolution. En outre, elle permet d'expliquer pourquoi, malgré la complexité des jugements évaluatifs et des facteurs qui sont impliqués, nous avons néanmoins tendance à favoriser certains jugements plutôt que d'autres et ainsi d'éclairer une certaine unité à travers le temps ou à travers les cultures – je reviendrai sous peu sur ce point.

---

<sup>641</sup> Les exemples qu'éclaire la critique féministe soulignent particulièrement bien la nécessité de rendre compte de l'évolution, ainsi que de la possibilité d'erreurs concernant ces facteurs.

D'autre part, ce que le constructivisme humien relève est que, en dépit de cette unité, si le contenu de nos protos jugements avait été bien différent, les tendances que nous retrouvons aujourd'hui dans nos jugements à part entière seraient aussi, plausiblement, différentes. De plus, comme Street l'a souligné, cela ne veut pas dire que les jugements à part entière s'alignent toujours avec ces tendances. Nous avons également la capacité de prendre du recul par rapport à ces jugements et de les questionner.

En somme, si le constructivisme humien est particulièrement bien positionné pour rendre compte du pluralisme, il nous laisse d'autre part, comme je l'ai déjà souligné, avec une importante part de relativisme avec laquelle nous devons composer et qui n'est pas sans présenter des problèmes si nous voulons avancer avec la seconde partie du problème de départ duquel je suis partie<sup>642</sup>. Sur ce point, la question de la justification de la valeur accordée au type d'organisation démocratique et libérale – qui nous semble inébranlable – devient primordiale, nous semble-t-il, et la position du constructivisme humien par rapport au cohérentisme est susceptible de nous en apprendre davantage.

### **Constructivisme humien et cohérentisme**

J'ai d'ailleurs avancé, à la fin du second chapitre, que le passage par le constructivisme me permettrait de revenir sur les objections adressées au cohérentisme et au contextualisme en tant que méthodes de justification<sup>643</sup>. Le cohérentisme, comme nous l'avons également vu, serait

---

<sup>642</sup> Pour un bref rappel : en tant que membre de ces sociétés, nous avons largement le sentiment que l'organisation de notre vie en commun est, pour la plupart, bonne et juste moralement. Ce type d'organisation de la société est cher à nos yeux et nous avons le fort sentiment que certaines limites ne doivent pas être franchies, quant à ce que nous pouvons faire ou croire, au point d'empiéter sur cette structuration qui accorde selon différentes modalités une partie du pouvoir à chacun de nous, sa liberté de conscience et, de façon générale, la priorité aux droits et libertés.

<sup>643</sup> Je me limiterai dans cette conclusion au cohérentisme, qui me semble suffisant pour soutenir mes propositions, et considérant la part de délibération impliquée par cette méthode, qui se révèle, nous le verrons indispensable.



la seule manière, selon Street, de procéder dans le domaine de l'éthique. C'est donc à partir de ce point que je poursuivrai.

Concernant les critiques adressées à ce type d'approche de la justification, qui se posent d'abord à l'échelle individuelle (au point de vue pratique comme tel), l'un des problèmes relevés résidait dans le relativisme, qui lui est attribuable et qui nous mènerait à un mode de pensée allant contre le sens commun : une croyance peut être à la fois justifiée dans un système donné, tout en ne l'étant pas du tout au sein d'un autre système. Si en effet cette idée peut nous sembler douteuse, le constructivisme humien irait plutôt dans le sens d'affirmer une telle possibilité. En effet, comme nous l'avons vu, Street souligne bien par exemple que dans la mesure où le contenu de nos protocoles jugements auraient été bien différents, les tendances que nous retrouvons aujourd'hui dans nos jugements à part entière le seraient également. À ceci, on pourrait ajouter le diagnostic du constructivisme humien quant aux cas d'« excentriques idéalement cohérents » : un Caligula idéalement cohérent est possible. Évidemment, cette thèse peut nous paraître tout aussi troublante, au même titre que, à l'échelle sociale, l'idée de pouvoir soutenir un système nazi ou un système taliban parfaitement cohérent nous semble dérangeante. Revenons sur quelques réponses de Street concernant ces cas hypothétiques.

Un premier point qui apparaît essentiel est celui de départager les questions que nous posons lorsque nous abordons ce type de cas. Il est d'abord requis de départager la question de ce que c'est que de faire un jugement de valeur – avec celle, par exemple dans le cas d'un potentiel Caligula, de si nous devons nécessairement adhérer à une valeur spécifiée (qui nous semble inébranlable) pour être un agent cohérent – de la question de ce que nous devrions faire ou croire d'un point de vue moral ou du point de vue de certaines croyances considérées inébranlables.

D'une part, nous avons vu qu'un lien nécessaire n'est pas clairement établi entre l'agentivité et de telles croyances – qu'elles soient ou non de la plus grande importance à nos yeux. Ce lien requiert, pour être nécessaire, que nous présupposions d'une sensibilité, morale par exemple, ou d'une version idéale du point de vue pratique comme tel – avec les limites susceptibles d'en découler, ce que j'ai amplement abordé au premier chapitre. D'autre part, cela ne va pas à l'encontre des caractéristiques contextuelles avec lesquelles une organisation démocratique et libérale nous demande de composer, parmi lesquelles celle selon laquelle ce type d'organisation, bien qu'elle favorise certaines normes et valeurs, ne se prononce pas sur ce qui est moralement juste ou non, ou encore celles de l'incertitude et de l'indétermination consubstantielles à un pouvoir non substantiel ; bref, contexte au sein duquel le type de jugement impliquant des valeurs demeure toujours ouvert à une potentielle révision – ce qui rend compte, en revanche, tout autant d'un sentiment que nous avons, associé à la difficulté du jugement dans le domaine des valeurs et l'idée de tolérance.

La tolérance, telle que l'ont définie Monique Canto-Sperber et Ruwen Ogien, correspond au « fait de s'abstenir d'intervenir dans les actions et dans les opinions d'autres personnes alors même que ces opinions ou actions nous apparaissent désagréables, déplaisantes ou moralement répréhensibles »<sup>644</sup>. Et, comme Thomas Scanlon l'a posé dans « L'épreuve de la tolérance », cela vient avec le corollaire d'accepter « la possibilité que la société puisse être modifiée par les activités de certaines personnes et de certains groupes dont on [ou je] ne partage pas les valeurs »<sup>645</sup>. Or, comme l'exemple de Torrance, que j'ai proposé au premier chapitre<sup>646</sup>, le

---

<sup>644</sup> Canto-Sperber et Ogien, 2004 : 111.

<sup>645</sup> Scanlon, 2016 [1996] : 129.

<sup>646</sup> Cet exemple faisait référence au film d'horreur classique *Shining* (1980) de Stanley Kubrick. Voir, p. 36-38.

soulignait avec force, il semble par ailleurs difficile d'imaginer qu'aucune limite à la tolérance ne puisse se poser dans le contexte d'une société organisée.

Comme Canto-Sperber et Ogien l'ajoutent eux-mêmes : « En deçà d'un certain degré, on peut considérer comme un bien d'accepter le mal ; au-delà, tolérer le mal, c'est un mal, presque aussi grave que le fait de le commettre »<sup>647</sup>. Ce point nous ramène par ailleurs toujours, quant au problème qui nous préoccupe, à ce fort sentiment que nous avons que certaines limites ne doivent pas être franchies, quant à ce que nous pouvons faire ou croire, au point d'empiéter sur le mode structuration démocratique et libérale, qui accorde selon différentes modalités une partie du pouvoir à chacun de nous, sa liberté de conscience et, de façon générale, la priorité aux droits et à la liberté. En contrepartie, ce type de problèmes apparaît incontournable dans la mesure où on met de côté l'idée de justifier le type de croyances impliquant des valeurs universellement ou absolument, ce qui semble le plus à propos dans l'espace pluraliste qui caractérise notre temps. Cela ne veut pas dire, par ailleurs, que ce type de problèmes ne doivent pas être résolus dans les circonstances de la réalité et dans le contexte d'une société organisée<sup>648</sup>.

Parmi les critiques adressées aux approches cohérentiste et contextualiste de la justification, un autre problème s'inscrivant dans la même lignée concernait le caractère faillibiliste de ce type d'approche. Or, nous avons vu au second chapitre qu'une version fiabiliste de la justification serait loin de représenter, sans aucun doute, une version plus adéquate, pour à peu près les mêmes raisons que je viens d'énoncer – le pluralisme et les caractéristiques contextuelles propres à une organisation démocratique libérale. Une telle version, ai-je avancé,

---

<sup>647</sup> Canto-Sperber et Ogien, *op. cit.* : 112.

<sup>648</sup> J'y reviendrai sous peu.

serait en somme encore plus contre-intuitive que l'idée qu'on puisse toujours se tromper lorsqu'il s'agit de jugement impliquant des valeurs – idée qu'on retrouve dans le pluralisme, la tolérance et les difficultés du jugement. J'ai également souligné, au cours de ce même chapitre, que l'idée de restreindre les croyances de base servant à établir la cohérence, sur laquelle repose la justification, afin d'augmenter la fiabilité d'un système à l'échelle sociale, se traduisait finalement par les mêmes limites relevées au cours du premier chapitre, qui demeurent par conséquent toujours en quête de justification.

De plus, une telle version, comme je l'ai aussi rappelé, ne réglerait pas plus la question de savoir ce que nous ferions (ou ce qu'il serait juste de faire) dans les circonstances de la réalité avec les (ou les possibles) systèmes jugés mauvais ou faux, par exemple des systèmes nazis ou talibans. Dans le même sens, Street a relevé que devant de tels cas il est loin d'être certain que nos soucis concerneraient d'abord la vérité ou la cohérence de ces systèmes. Ces cas concernant des systèmes, d'autre part, se situent non au niveau du jugement normatif individuel (celui d'un potentiel Caligula idéalement cohérent), mais plutôt à l'échelle sociale, ou au niveau de ce que Street parle en termes de nos jugements normatifs en général. À ce niveau, le cohérentisme entendu comme méthode de délibération se révèle un outil particulièrement intéressant.

Le cohérentisme, ou la méthode de l'équilibre réfléchi, est non seulement une méthode de justification, mais également, comme je l'ai évoqué au premier chapitre, une méthode d'évaluation de la théorie morale et politique, ainsi qu'une méthode de délibération. L'exercice délibératif menant à la cohérence entre les croyances représente en lui-même, comme Rawls l'a d'ailleurs lui-même mentionné, un levier pour contrer les tendances à l'injustice. Dans un texte publié en 1974, ce dernier écrivait : « Il peut sembler que la procédure de l'équilibre réfléchi est conservatrice : c'est-à-dire qu'elle limite l'investigation à ce que les gens (incluant soi-même)

soutiennent déjà » <sup>649</sup> . Ce à quoi il répondait que plusieurs éléments préviennent ce conservatisme<sup>650</sup>.

Sur ce point, Jocelyn Maclure nous propose des exemples parlants :

Des exemples historiques démontrent bien la force du cohérentisme. Les arguments les plus décisifs de Mary Wollstonecraft en faveur de la reconnaissance de l'égale dignité des femmes, de leur rationalité et de leur droit à une éducation leur permettant de développer leur plein potentiel étaient puisés à même la philosophie des Lumières et les principes évoqués, par exemple, par les révolutionnaires français. Comment, en effet, appeler de ses vœux l'effondrement de la société hiérarchique de l'Ancien Régime sur la base du principe universel de l'égalité des êtres rationnels tout en refusant ce statut aux femmes, qui étaient manifestement dotées des mêmes facultés rationnelles que les hommes (comme le démontrait, de façon performative, Wollstonecraft dans ses écrits)<sup>651</sup> ? De même, Martin Luther King pouvait-il, dans sa lutte pour la reconnaissance des droits civils des Afro-Américains, mieux toucher le cœur et l'esprit de ses concitoyens qu'en évoquant l'idéal d'une société dans laquelle tous peuvent, peu importe leurs origines, se réaliser et poursuivre le rêve américain ; un idéal qui exige comme condition préalable que l'égalité des droits de tous les citoyens soit assurée<sup>652</sup> ?<sup>653</sup>

Ce type d'exemples nous montre bien comment l'attitude d'évaluer peut procéder sur la base d'autres jugements évaluatifs ou de prémisses évaluatives. Ce type d'exemples appuie aussi l'idée que le point de vue de la raison seule, ou de la raison désengagée, n'est pas nécessairement le mieux outillé pour faire ce type de jugement et donc abonde sur ce point dans le sens de la critique communautarienne abordée au cours du premier chapitre.

En effet, un auteur comme Charles Taylor soutenait qu'il s'agit d'une erreur de croire que pour être révisionniste une approche doit absolument reposer sur un sujet désengagé. « La

---

<sup>649</sup> Rawls, 1974 : 7, ma traduction, déjà cité p. 118.

<sup>650</sup> Parmi lesquels le fait que l'équilibre s'établit entre les différents niveaux de généralité et que l'ensemble des jugements à tous ces niveaux peuvent être sujets à révision.

<sup>651</sup> Maclure réfère ici aux écrits de Wollstonecraft (1976).

<sup>652</sup> Maclure réfère ici aux écrits de Rawls (1995 : 300-302).

<sup>653</sup> Maclure, 2012 : 274-275.

certitude que nous acquérons, écrivait-il, n'est pas celle de savoir qu'une conclusion est valide une fois pour toutes, mais que cela représente un progrès par rapport à ce que nous pensions avant. Les propositions qui ont notre confiance sont comparatives. »<sup>654</sup> Michael Walzer abondait dans le même sens en avançant que les philosophes qui sont concernés par les limites morales que doivent concrétiser les institutions et pratiques sociopolitiques devraient appuyer leurs théories « dans les normes et les intuitions sociales historiquement contingentes plutôt que chercher des principes de justice éternels »<sup>655</sup>.

Ce type d'exemples représente également une réponse à la critique soutenant que l'approche de justification cohérentiste comprend un potentiel conservateur, dans la mesure où cette méthode de justification implique également le cohérentisme comme délibération. En ce sens, il serait aussi susceptible d'apporter des lumières aux critiques féministes qui portent à notre attention les problèmes liés à la reproduction d'un ordre établi qui définit et maintient ce qui a de la valeur (ou plus de valeur) dans une société donnée, et ce, dans la mesure où nous reconnaissons les prémisses évaluatives dont nous partons. À ce point, il est toutefois nécessaire d'apporter certaines précisions sur le rapport qui s'établit entre le point de vue pratique comme tel et l'émergence d'un savoir largement partagé ou dominant, sur la question de la justification des jugements normatifs à l'échelle sociale, ainsi que celle des problèmes qui peuvent en découler et qui doivent être résolus dans les circonstances de la réalité dans une société organisée.

---

<sup>654</sup> Taylor, 1988 : 50.

<sup>655</sup> Bell, 1993 : 7, ma traduction.

### **La justification des raisons normatives et l'émergence des croyances partagées**

Les jugements normatifs, à ce niveau, se posent à l'échelle sociale. À cette échelle, la croyance justifiée d'un individu pourrait dépendre du fait qu'une majorité ait une croyance en équilibre avec cette dernière, ou qu'à l'échelle sociale la possibilité d'une justification dépende du fait qu'un nombre suffisant d'individus aient des croyances communes. Il est donc requis de se tourner vers ce qui fait qu'effectivement un grand nombre d'individus puissent avoir des croyances communes. Ces croyances nous permettraient par exemple potentiellement d'exprimer notre désapprobation, comme Street l'a posé, d'un point de vue moral, du point de vue de croyances qui nous semblent inébranlables, ou de celui des tendances que nous reconnaissons à travers le temps et les cultures, à l'endroit d'un Caligula idéalement cohérent, et d'avancer « que tous ceux, ajoute-t-elle, qui se soucient de la morale ont toutes les raisons normatives de l'enfermer, de se défendre contre lui et d'essayer de le changer si nous le pouvons »<sup>656</sup>.

Street parle de ces croyances communes en termes de « coïncidences générales » vers lesquelles « certaines forces causales nous conduisent »<sup>657</sup>. Selon la thèse de Street, à l'échelle sociale, certains éléments joueraient effectivement selon un sens commun ; ce qui est confirmé par les tendances que nous avons à valoriser certaines choses plutôt que d'autres à travers le temps et la culture, et ce, en dépit de nos différences légitimes dans le domaine de l'éthique et de la moralité. À ce titre, on peut par exemple penser aux pressions évolutionnistes qui soutiennent la thèse de Street, à certains facteurs contingents que nous partageons en communs, à une existence humaine partagée ainsi qu'à la nature humaine telle qu'elle est actuellement

---

<sup>656</sup> Street, 2009b : 293, ma traduction, déjà cité p. 211.

<sup>657</sup> Street, 2016a : 314, ma traduction, déjà cité p. 214.

dans son contexte particulier. Parmi les traits caractéristiques de la nature humaine, on peut notamment compter sur l'idée, notamment soutenue par Christine Korsgaard, que nous sommes des créatures qui ont besoin d'avoir des raisons pour agir et que certaines normes constitutives sont inhérentes à ce type d'activité. Nous pouvons également compter, ajoute Street, sur « une capacité réflexive structurée linguistiquement » qui implique certaines limites quant à ce qui est intelligible.

En partant du point de vue pratique, tel qu'il est défini par le constructivisme humien, la possibilité qu'un grand nombre d'individus puissent avoir des croyances communes implique que l'ensemble de ceux-ci, « en raison de faits contingents, précise Street, se [trouvent] à adopter des ensembles de jugements normatifs » cohérents avec les autres jugements normatifs, « à partir de chacun de leurs points de vue »<sup>658</sup>. D'une part, il me semble qu'il s'agit d'un type d'unité (des croyances partagées) qui puisse être visé de manière souhaitable et légitime, c'est-à-dire sans générer les limites inhérentes à la visée d'un consensus – impliquant des conceptions idéales et présupposés théoriques – que j'ai soulevées au premier chapitre et que notamment Iris Marion Young et Chantal Mouffe, abordées au second chapitre, ont critiquées. D'autre part, ai-je souligné, un universalisme ou un accord entendu en ce sens ne correspond-il pas dans les faits à la signification que nous attribuons spécifiquement à ce concept ?

L'échec des approches kantienne à établir un lien nécessaire entre l'agentivité et la moralité, ou entre l'agentivité et certaines croyances considérées inébranlables, nous a également révélé que la force normative impliquée dans les jugements normatifs est d'abord dépendante du fait que nous pensions certaines choses à propos de nous-mêmes comme une

---

<sup>658</sup> Street, 2008a : 21, ma traduction, déjà cité p. 213.



partie de notre identité, qui est de plus complexe et qui demande une certaine hiérarchisation à travers le raisonnement pratique. D'une part, ce constat abonde dans le sens des précisions que je viens d'aborder concernant la possibilité qu'un grand nombre d'individus puissent avoir des croyances communes. D'autre part, il établit le lien important que le problème du pluralisme dans un contexte démocratique et libéral entretient avec la notion d'identité (personnelle et collective).

Un autre point pour lequel la notion d'identité se révèle importante concerne les « défaiteurs » (*defeaters*) – les éléments nous permettant d'invalider les croyances fausses – sur lesquels nous autorise à compter une version faillibiliste de la justification, ce que, pourrait-on dire, Street a énoncé comme : « (a) l'ignorance de faits non-normatifs; (b) des erreurs en raisonnement logique ou instrumental; (c) des échecs à tirer toutes les conséquences des engagements déjà existants; et (d) toutes sortes d'autres pensées humaines distraites, confuses et biaisées »<sup>659</sup>.

Comme nous l'avons vu à la fin du chapitre précédent, le recours à ces « défaiteurs », ou critères de correction qui nous sont donnés par les normes constitutives du raisonnement pratique, s'appuient néanmoins toujours sur des principes normatifs impliquant certaines questions : « Qu'est-ce qui donne une priorité aux normes de cohérence par rapport aux raisons nouvellement construites ? »<sup>660</sup> De plus, dans ce cas, comme l'a souligné Jay Wallace, la question de savoir « si ces principes sont réellement normatifs pour les agents humains [...] semblerait toujours une question ouverte »<sup>661</sup>. En ce sens, ai-je ajouté, ces normes constitutives du

---

<sup>659</sup> Street, 2017a : 139, ma traduction, déjà cité p. 206.

<sup>660</sup> Cette question a été soulevée par Yonatan Shemmer (2012 : 165, ma traduction, déjà cité p. 217).

<sup>661</sup> Wallace, 2012 : 30, ma traduction, déjà cité p. 218.

raisonnement pratique s'appliquent en effet de manière limitée à l'échelle sociale, en tant qu'outils d'argumentation visant à convaincre dans le cadre de désaccords bien réels. Et, si elles s'appliquent avec une force normative à l'échelle individuelle, c'est dans la mesure où l'agent a besoin d'une forme d'unité et de cohérence pour maintenir sa propre identité.

### **Identité et normativité**

Il y a différentes manières d'apporter des spécifications concernant l'identité et ce qui la compose. On peut d'abord aborder l'identité numérique, c'est-à-dire la question de la « réidentification » que Marya Schechtman distingue comme « la question de ce qui fait qu'une personne à un temps  $t_2$  est la même personne à un temps  $t_1$  »<sup>662</sup>. La question de la réidentification se concentre sur ce qui fait que l'entité en question est une, et non pas deux ou plusieurs, et se distingue d'une autre, en mettant de côté les différences ou les similitudes qui peuvent les différencier ou les rapprocher qualitativement à travers le temps<sup>663</sup>. Ou encore, le souligne Derek Parfit, elle pose la question : « Qu'est-ce qui est nécessairement impliqué dans l'existence continue de chaque personne à travers le temps ? »<sup>664</sup>.

La recherche des critères nécessaires et suffisants à la réidentification d'une entité donnée a donné lieu à des expériences de pensée qui ont contribué à la réflexion en remettant en question nos modes dominants de pensée dans ce domaine<sup>665</sup>. Lorsqu'on réfléchit sur la manière dont est composé un groupe, la question de la réidentification permet de relever certains

---

<sup>662</sup> Schechtman, 1996 : 1-2, ma traduction.

<sup>663</sup> Mackenzie et Atkins, 2008.

<sup>664</sup> Parfit, 1984 : 202, ma traduction.

<sup>665</sup> Je pense aux expériences de pensée de fission et de transplantation, ainsi que de téléportation et de duplication, notamment abordées par Parfit (1984).

points concernant le type de groupe auquel nous avons affaire<sup>666</sup> qui, dans le cas d'une société donnée, se caractérise par le fait qu'il est organisé et ouvert, c'est-à-dire qu'il est certain que de nouveaux membres s'y ajouteront et que d'autres le quitteront à travers le temps.

Dans le cas d'identités de groupe, une complication qu'implique l'identité numérique concerne, comme le formule Parfit, « la relation entre une chose complexe et les différentes parties desquelles elle est composée »<sup>667</sup>. Il ajoute : « Il est vrai pour certaines de ces choses, bien que non vrai de toutes, que leur existence continue n'a pas besoin d'impliquer l'existence continue de ses composantes. »<sup>668</sup> La réflexion sur les identités de groupe a ainsi mené à des constats tels que, dans les mots d'Allan Montefiore :

Il peut arriver [...] qu'un groupe conserve ses membres et son nom, mais subisse une telle transformation, dans ses valeurs et ses buts déclarés, que personne ne pourrait raisonnablement prétendre qu'il n'a pas subi un changement d'identité « essentielle », au sens où il serait devenu « un groupe très différent »<sup>669</sup>.

Inversement, il pourrait arriver que les membres d'un groupe ne soient plus les mêmes à un temps  $t_2$ , mais que ses valeurs et buts demeurent les mêmes. Ce pourrait être le cas, pour donner un exemple d'un parti politique.

Lorsqu'on réfère à l'idée qu'en tant que membre d'une société démocratique libérale nous avons le fort sentiment que certaines limites ne doivent pas être franchies, quant à ce que

---

<sup>666</sup> Concernant différents types de groupe auxquels nous pourrions avoir affaire, Korsgaard écrit par exemple que, contrairement à un État, une foule spontanée ne correspond pas à un agent unifié : « Un État n'est pas simplement un groupe de citoyens vivant sur un territoire partagé. Nous avons un État seulement lorsque ces citoyens se sont constitués en un seul agent. C'est-à-dire qu'ils ont adopté une manière de résoudre les conflits, de prendre des décisions, d'interagir avec d'autres États, et de planifier ensemble pour un avenir continu. » (Korsgaard, 1989 : 114, ma traduction).

<sup>667</sup> Parfit, 1984 : 203, ma traduction.

<sup>668</sup> *Ibid.*

<sup>669</sup> Montefiore, 2004 [1996] : 887.

nous pouvons faire ou croire, au point d’empiéter sur cette structuration, c’est donc vers une expression spécifique de l’organisation ainsi que le contenu normatif qu’elle implique nécessairement auquel nous accordons de la valeur, indépendamment de ses parties (les citoyens et citoyennes) qui peuvent subir des variations dans le temps. Cela nous reconduit vers une seconde manière d’interroger l’identité.

Une seconde manière d’apporter des spécifications concernant l’identité et ce qui la compose porte sur l’identité qualitative, c’est-à-dire sur la question de la caractérisation ou comme le pose Schechtman : « la question des croyances, valeurs, désirs, et autres caractéristiques psychologiques qui fait de quelqu’un la personne qu’elle est »<sup>670</sup>. L’identité qualitative reflète en quelque sorte la persistance des adhésions à travers le temps, ou encore à ce qui compte dans cette persistance en relation à certaines croyances et préoccupations pratiques. Dans le cas d’identités de groupe, l’identité qualitative est donc étroitement liée à la question des croyances communes qu’un grand nombre d’individus sont susceptibles d’entretenir et de la force normative qu’elles exercent sur ces derniers.

Une manière de caractériser l’identité qualitative est d’en référer à l’identité narrative, ou au discours sur soi qu’une entité donnée se forme à propos d’elle-même et qui implique une certaine unité psychologique qui n’est pas aléatoire. La vision narrative de l’identité proposée par Schechtman pose en ce sens comme centrale l’idée que non seulement la personne humaine a conscience d’elle-même et s’autoconstitue par son agentivité, mais, de plus, qu’elle se

---

<sup>670</sup> Schechtman, 1996 : 2, ma traduction. Sur l’identité numérique *versus* l’identité qualitative, ainsi que la question de la réidentification *versus* la question de la caractérisation, voir notamment Olson (2017), Schechtman (1996) et Shoemaker (2014, 2009). Paul Ricoeur identifie semblablement deux champs de questionnement dans les termes de « la mêmeté » (le caractère du sujet dans ce qu’il a d’immuable, les critères nécessaires et suffisants de l’identité) et de « l’ipséité » (la similitude à travers les changements qui implique la relation d’identité entre une chose et elle-même) (Ricoeur, 1990). Voir également Barash (2004).

représente comme le sujet d'expériences passées et futures en articulant une histoire de vie. Les tenants de l'identité narrative, parmi lesquels Paul Ricoeur<sup>671</sup>, Charles Taylor et Alasdair MacIntyre<sup>672</sup>, soutiennent que d'être une personne ou un agent suppose, comme le formule Catriona Mackenzie, des « capacités narratives d'interprétation de soi qui unifient nos vies à travers le temps »<sup>673</sup>.

Selon cette conception, « l'essentiel » d'une identité correspond à certaines caractéristiques, croyances, valeurs, buts, dispositions, attitudes émotionnelles qui s'incorporent de façon intelligible à sa trame narrative. Si ces éléments peuvent varier dans le temps et sont soumis à des processus impliquant différents degrés de rationalité, la trame narrative serait néanmoins dotée d'un certain « degré de permanence et de cohérence »<sup>674</sup>. Dans les mots de Schechtman :

Le sens de notre vie comme déploiement selon la logique d'une narration n'est pas seulement une *idée* que nous avons, c'est un principe organisateur de nos vies. C'est la lentille à travers laquelle nous filtrons notre expérience et le plan pour nos actions, non une manière dont nous pensons sur nous-mêmes dans des heures réflexives. La manière dont nous nous approprions les actions et les expériences pour en faire une partie de notre conscience est ainsi davantage comme la manière dont nous nous approprions des éléments de nourriture pour en faire des parties de notre corps ainsi que la manière dont nous nous approprions des livres pour en faire des parties de notre librairie.<sup>675</sup>

Ce bref passage par l'identité narrative permet d'apporter davantage de lumière sur deux points que j'ai mentionnés un peu plus tôt. Le premier concerne ce qu'on entend par l'idée que

---

<sup>671</sup> Ricoeur insiste notamment sur l'idée que l'agent a besoin d'un environnement et des autres pour se comprendre lui-même. L'identité, pour Ricoeur, ne peut être attestée que par son témoignage et par celui des autres (Ricoeur, 1990).

<sup>672</sup> Voir notamment Taylor (1997) et « Les vertus, l'unité de la vie humaine et le concept de tradition » (MacIntyre, 2006 [1981] : 199-218). Ces derniers ont particulièrement mis l'accent sur l'importance du contexte social et culturel dans la construction de l'identité.

<sup>673</sup> Mackenzie et Atkins, 2008 : 11, ma traduction.

<sup>674</sup> *Ibid.*

<sup>675</sup> Schechtman : 113, ma traduction.

la force normative impliquée dans les jugements normatifs est dépendante du fait que nous pensions certaines choses à propos de nous-mêmes comme une partie de notre identité. Le second concerne ce qu'on entend en avançant que les normes constitutives du raisonnement pratique s'appliquent avec une force normative à l'échelle individuelle, dans la mesure où l'agent a besoin d'une forme d'unité et de cohérence pour maintenir sa propre identité.

Ce second point permet également de répondre en partie à la critique adressée au cohérentisme quant à l'idée que la nécessité de la cohérence n'est pas établie – c'est-à-dire qu'elle est établie dans la mesure où l'agent a besoin d'une forme d'unité et de cohérence pour maintenir sa propre identité. Il permet également d'éclairer davantage une réponse que pourrait avancer le cohérentisme au problème du *regressus*<sup>676</sup>. La réponse de Street à ce problème est que la question qu'il pose – Pourquoi appartenir à un système cohérent est une raison de penser qu'une croyance particulière est justifiée ? Ou encore, dans les mots de Street, « Pourquoi devrais-je endosser cet *entier ensemble* de jugements normatifs ?<sup>677</sup> – est que ce problème est d'abord mal formulé. Elle écrit :

À la base, on ne peut de manière cohérente se retirer de notre *entier ensemble* de jugements normatifs interreliés, et demander, à partir de nulle part, si cet ensemble est correct ou incorrect, parce qu'à partir d'une vision constructiviste il n'y a aucun critère indépendant pour établir une réponse à cette question ».<sup>678</sup>

En ce sens, selon Street, le *regressus* ne vient pas à terme sur la base d'une valeur substantielle – qui assurerait son fondement –, mais, écrit-elle, « avec une compréhension du moment exact auquel les questions normatives cessent de faire sens – c'est-à-dire, le moment

---

<sup>676</sup> J'ai abordé ces points aux p. 105-107 du second chapitre.

<sup>677</sup> Street, 2012 : 51, ma traduction.

<sup>678</sup> *Ibid.*

où l'on se sépare soi-même entièrement du point de vue pratique, refusant, à ce moment, de prendre toute valeur pour acquise »<sup>679</sup>, ou, en d'autres mots, en-dehors de toute forme d'unité nous permettant de maintenir sa propre identité, ou, en dehors de laquelle un agent n'est simplement pas un agent<sup>680</sup>. D'une part, cela implique une certaine contingence – « on doit accepter que des contingences (sociales, historiques, biologiques, et autres) ont joué un rôle crucial en déterminant les raisons normatives que nous avons »<sup>681</sup>. D'autre part, cela implique aussi qu'il y a maintenant un « nous » qui ne peut consciemment « laisser ses jugements [ses valeurs à venir] être dirigés de l'extérieur »<sup>682</sup>.

Quant à ce qu'il en est à l'échelle sociale, comme je l'ai souligné auparavant, ces normes constitutives s'appliquent toujours de manière beaucoup plus limitée, en tant qu'outils d'argumentation visant à convaincre dans le cadre de désaccords bien réels. Néanmoins, dans le cas d'identités de groupe, l'identité narrative permet notamment d'expliquer qu'on puisse reconnaître des croyances, valeurs, visées et actions comme étant caractéristiques d'une entité donnée, plutôt que de se limiter à reconnaître une collection de croyances, valeurs, visées et actions dans un espace donné, en affirmant qu'elles s'incorporent de façon intelligible à sa trame narrative.

Elle nous ramène ainsi à ce dont Street parle en termes de « coïncidences générales » vers lesquelles « certaines forces causales nous conduisent », des tendances que nous avons à valoriser certaines choses plutôt que d'autres à travers le temps et la culture, de facteurs

---

<sup>679</sup> *Ibid.* : 52, ma traduction.

<sup>680</sup> Voir Street, 2012 : 55.

<sup>681</sup> *Ibid.* : 58, ma traduction.

<sup>682</sup> *Ibid.*

contingents que nous partageons en commun ou d'une existence humaine partagée qui ne relèvent pas, donc, uniquement du fruit du hasard. Dans le même sens, les tenants de l'identité narrative soutiendront que certaines contraintes dites « objectives » s'appliquent à la trame narrative, qui relèvent du besoin que nous avons de nous former une conception de nous-mêmes qui se définit en interaction avec les autres et la culture dans laquelle nous baignons<sup>683</sup>.

Un autre problème qui se pose plus particulièrement à l'identité de groupe réside dans le fait qu'il faut être en mesure de rendre compte, comme l'a relevé David Shoemaker, du fait que ce n'est pas la trame narrative elle-même qui sélectionne le contenu de l'identité, mais un moteur autre que la narration elle-même, qui a pour rôle l'articulation d'un potentiel contenu à la trame narrative de l'entité préexistante<sup>684</sup>. Il faut par conséquent pouvoir préciser, dans une certaine mesure, ce en quoi consiste ce « moteur » à l'échelle sociale. Dans le cas d'une société, ou d'une identité de groupe organisé, on pourrait penser à des éléments tels qu'une manière de résoudre les conflits, de prendre des décisions, d'interagir et de planifier, comme l'a proposé Korsgaard<sup>685</sup>, ou encore, aux composantes ou mécanismes de son organisation.

### **Mécanismes et contenu démocratiques**

En fin de deuxième chapitre, les travaux de Claude Lefort et Marcel Gauchet ont permis de relever certains marqueurs significatifs d'une organisation démocratique qui allaient, de plus, dans le sens des thèses de Young et de Mouffe concernant la théorie de la démocratie, ainsi que leurs critiques à l'endroit de la pensée politique dominante. Ces caractéristiques, relevées par l'ensemble de ces auteur(e)s, se sont révélées, à travers l'étude de Lefort et Gauchet, non

---

<sup>683</sup> Voir Schechtman, 1996 : 113. J'ai également souligné ces idées chez Ricoeur, Taylor et MacIntyre un peu plus haut, p. 241.

<sup>684</sup> Shoemaker, 2014 : 17. Shoemaker relève cependant ce point à l'échelle individuelle (identité personnelle).

<sup>685</sup> Korsgaard (1989) p. 239, n. 666.



seulement susceptibles d'appartenir au type de chose qu'est une société démocratique libérale, mais comme étant essentielles pour ce type d'organisation.

Si ces mécanismes de l'organisation politique n'ont pas un contenu idéologique ou substantiel en eux-mêmes, nous avons vu qu'ils impliquent toutefois certaines limites quant aux possibilités de la configuration politique. Ils impliquent donc une valeur accordée à certains traits incontournables pour le maintien du type de chose qu'est une société démocratique et libérale ; le pouvoir en tant que « lieu vide », le pouvoir non substantiel, l'indétermination, le détachement des sphères de la connaissance, du droit, de l'économie, du socio-économique, du culturel, de l'esthétique et de la morale, ainsi que l'institutionnalisation du conflit et l'hétérogénéisation du social.

En outre, nous avons vu que ces composantes de l'organisation impliquent certaines valeurs, qui leur sont consubstantielles, qui ont été rassemblées sous l'appellation de « droits de la personne » et comprennent minimalement la liberté, la libre adhésion et l'égalité de traitement. Gauchet parle de ces valeurs dans les termes d'un principe « fondationnel ». De même, pour ce dernier, comme je l'ai posé, le pouvoir démocratique ne peut être légitimé que par ce principe « fondationnel » que représentent les droits de la personne entendus en un sens formel. Lorsqu'on regarde les débats contemporains, qui opposent les modèles que devraient adopter des sociétés démocratiques occidentales, certains constats permettent aussi d'appuyer cette thèse de Gauchet.

Parmi les auteurs participants à ces débats, si certains peuvent se dire libéraux, ou non, en s'inscrivant dans différentes traditions de pensée, on peut néanmoins dire que l'ensemble de ces approches ont en commun la liberté et l'égalité en tant que valeurs essentielles à une théorie

politique. Aussi, bien que le libéralisme domine la théorie politique depuis le dernier tiers du 20<sup>e</sup> siècle, ces années ont vu apparaître un nouveau type de libéralisme. D'une part, s'est exprimée dans la pensée politique une préoccupation pour la préservation des droits de l'individu, indépendamment de ce qui est perçu comme contribuant à la satisfaction des préférences du plus grand nombre (contre l'utilitarisme)<sup>686</sup>. D'autre part, s'est ajoutée celle de prendre au sérieux la question du bien-être des individus et d'une juste distribution des ressources (contre le libéralisme classique)<sup>687</sup>. Comme Nancy Rosenblum l'écrivait en 1989 : « Notre fin de siècle a commencé avec une véritable « libéralisation » de la pensée politique »<sup>688</sup>. C'est d'ailleurs dans ce tournant vers la prise en compte de ces deux questions, ou de l'articulation de la liberté et de l'égalité qu'elle requiert, que s'inscrit la parution de *Théorie de la justice*.

Aux extrêmes d'un *continuum* entre liberté et égalité, on retrouve certes des défenseurs de l'un et de l'autre en tant que valeur essentielle d'une approche politique. Ainsi, d'un côté, on retrouverait les libertariens, fervents partisans des libertés individuelles, du droit à la propriété privée et du rôle minimal de l'État, qui rejettent, selon les mots de Hillel Steiner, « toutes les conceptions morales de la justice distributive comme étant désespérément arbitraires »<sup>689</sup>. On pense alors par exemple à Robert Nozick qui critiquait, dans *Anarchie, État et Utopie*, la position de Rawls allant au-delà du rôle minimal de l'État en posant des conditions de redistribution des ressources<sup>690</sup>. Selon cette perspective libertarienne, seul un État minimal, « qui restreint ses

---

<sup>686</sup> Bell (1993), Sandel (1984).

<sup>687</sup> Rosenblum, 1989.

<sup>688</sup> *Ibid.* : 3, ma traduction.

<sup>689</sup> Steiner, 2004 : 1088.

<sup>690</sup> Nozick, 1974.

activités à la protection des droits de vie, de liberté, de propriété et de contrat »<sup>691</sup>, est légitime. Comme le rapporte Will Kymlicka, selon un auteur comme Friedrich Hayek, une telle approche réduirait les risques de totalitarisme et va de pair avec l'assurance des libertés civiques et politiques pour tous<sup>692</sup>. Ainsi, on pourrait aussi dire que, dans une perspective libertarienne, tout individu est égal aux autres devant l'État, ainsi que dans sa pleine possession du droit à disposer de soi-même (« et par là même leur droit moral à jouir des fruits de leur travail et d'en disposer à leur guise »<sup>693</sup>). On ne pourrait donc pas poser ce courant de pensée comme étranger à toute notion d'égalité.

À l'autre pôle, les socialistes prôneraient, eux, pour un système et une redistribution plus égalitaire; ce qui représenterait des limites à la « propriété de soi » inacceptables pour les libertariens. Si l'expérience socialiste a passé par des totalitarismes, qui ont proposé un projet alternatif à la démocratie libérale et à l'économie de marché, sa pensée s'est également traduite dans la social-démocratie<sup>694</sup>. Nadia Urbinati relève ces deux volets en mentionnant qu'on retrouve dans le socialisme la présence « d'une âme démocratique et libérale et d'une âme antidémocratique et antilibérale »<sup>695</sup>. Mais on retrouve ainsi un socialisme qui s'insère dans un cadre démocratique et n'aspire pas à une autre forme de structure sociétale<sup>696</sup>. Tel que le formulent Canto-Sperber et Urbinati, un courant soucieux « de la liberté individuelle, de l'autonomie de

---

<sup>691</sup> Mack, 2015 : 1, ma traduction.

<sup>692</sup> Kymlicka (1999 : 109), Hayek, (2002 [1944]).

<sup>693</sup> Steiner, 2004 : 1088.

<sup>694</sup> Sur les totalitarismes, voir *L'Avènement de la démocratie III. À l'épreuve des totalitarismes* (Gauchet, 2010). Sur les expériences socialistes totalitaires et de social-démocratie, voir Roemer (2006).

<sup>695</sup> Urbinati, 2004 : 1798.

<sup>696</sup> Thomas, 2003.

la société civile, du droit et de la démocratie des libertés »<sup>697</sup> dans le socialisme s'est inscrit « contre toutes les formes de domination et de totalitarisme, surtout lorsqu'elles se réclamaient d'idéaux de gauche ou de valeurs prétendument socialistes »<sup>698</sup>, et s'est distancié du collectivisme et de l'étatisation de l'économie.

Socialisme démocrate, libéralisme social ou socialisme libéral centrent leur réflexion sur les questions de redistribution qui sont pour eux « incontournables pour actualiser, dans le présent, les idéaux de liberté et d'autogouvernement proclamés par le libéralisme »<sup>699</sup>. Si les socialistes démocrates et libéraux sont partisans des libertés de la personne, elles impliqueraient pour eux comme première condition « une possibilité sociale égale pour tous »<sup>700</sup> de réaliser leur propre destinée. L'État doit garantir une puissance d'action.

Ainsi, même en regardant les pôles extrêmes du *continuum* entre liberté et égalité, on peut avancer que les différentes approches ont en commun la liberté et l'égalité, en tant que valeurs essentielles à une théorie politique, et qu'on assiste à une forme de convergence sur ce point et à un consensus autour du contexte démocratique pour les réaliser, selon des tendances propres à chacun bien entendu. Ce sur quoi les différentes approches ne s'entendent pas, c'est sur le type de liberté et d'égalité qui doit être au centre de la théorie politique, ainsi que sur le rôle de l'État qui leur correspond<sup>701</sup>.

---

<sup>697</sup> Canto-Sperber et Urbinati, 2003 : 22.

<sup>698</sup> *Ibid.* : 9.

<sup>699</sup> Urbinati, 2004 : 1800.

<sup>700</sup> *Ibid.* : 1804.

<sup>701</sup> En ce sens, dans *Le paradoxe démocratique*, Mouffe souligne que « la liberté et l'égalité, qui sont les principes politiques du régime démocratique libéral, peuvent être interprétées de plusieurs façons et rangées dans des ordres différents » (Mouffe, 2010 : 165). Dans un texte portant sur le libéralisme, Gerald Gaus et Shane Courtland ont, eux, résumé différentes conceptions de la liberté sous lesquelles on peut distribuer les divers courants contemporains (Gaus et Courtland, 2015). Kymlicka relève, lui, que ces derniers reposent « sur un même consensus

Ce désaccord entraîne aussi des discussions concernant la justification d'une position normative, en faveur d'un type de liberté et d'égalité plutôt qu'un autre, sur les institutions et pratiques sociopolitiques dans ce contexte, ainsi que sur les limites au pluralisme qui sont acceptables et qui sont potentiellement présupposées à même ces positions. Par conséquent, ces limites ne relèvent pas des mécanismes de l'organisation en tant que tels, mais de l'interprétation des valeurs qui leur sont consubstantielles. En d'autres mots, au sein de ces différentes approches, liberté et égalité ne sont pas appréhendées comme des prémisses strictement formelles.

Ces propositions relèvent pour Gauchet de l'idéologie ou de la croyance politique. Les idéologies se présentent comme « [...] des systèmes complets de sens de l'existence et de la destinée sociale »<sup>702</sup>. En raison de l'indétermination propre à ce type d'organisation, nous avons besoin d'un point de vue, d'une croyance, sur lequel baser notre orientation, notre organisation ; « [...] un mélange d'explication à prétention rationnelle et de foi dans les ressources terrestres du futur »<sup>703</sup> ; ou encore, une « explication rationnelle du passé et du présent » transigeant avec une « croyance dans l'avenir »<sup>704</sup>. C'est à l'ensemble de ces réquisitions que va répondre

---

égalitaire minimal, à savoir l'idée que tous les membres de la société devraient être traités comme des égaux » (Kymlicka, 1999 : 255). Ce sur quoi ils ne s'entendraient pas, en revanche, serait la base (« les conditions politiques, économiques et sociales » (*Ibid.* : 11)) qui permettrait de les traiter sur un pied d'égalité. Pour avancer cette idée, Kymlicka s'est appuyé sur une thèse avancée par Dworkin, selon laquelle toutes ces théories sont à leur manière « égalitaristes ». Dworkin a d'ailleurs développé ce qu'il appelle un « égalitarisme procédural », c'est-à-dire un libéralisme au centre duquel le concept le plus fondamental, ou la « vertu souveraine » est l'égalité (Dworkin, 2007 ; 1977).

<sup>702</sup> Gauchet, 2004 : 190.

<sup>703</sup> Gauchet, 2002 : 351.

<sup>704</sup> Gauchet, 2001 : 4.

l'idéologie comme croyance politique. En outre, si les idéologies évoluent, se redéfinissent, elles ne peuvent être que plurielles<sup>705</sup>.

La démocratie libérale implique une société qui se fait elle-même. En contrepartie, elle entraîne aussi que plus rien ne légitime (ni tradition ni nation) l'impossibilité d'un changement. Dans cette indétermination réside une part de croyance que l'on ne peut contourner, une « irréductible croyance »<sup>706</sup>.

### **Les limites souhaitables et légitimes au pluralisme en contexte démocratique libéral**

Au cours de cette conclusion, j'ai passé par différents sujets qui demeuraient en suspens et pour lesquels certains liens devaient être établis avec le constructivisme humien et le contexte d'une société démocratique libérale. J'ai évoqué quelques éléments concernant ma question de départ au passage. J'essaierai maintenant de les rassembler afin de les rendre clairs pour le lecteur. Lorsqu'on pose la question, « Qu'est-ce que le point de vue pratique auquel ne s'appliqueraient que des limites souhaitables et légitimes au pluralisme dans un contexte démocratique libéral ? », on aborde deux niveaux qui sont interreliés, comme nous l'avons vu au cours de cette conclusion, et deux types de limites doivent donc être distinguées. Certaines relèvent du point de vue pratique comme tel, alors que d'autres relèvent du contexte démocratique et libéral à l'échelle sociale.

Le point de vue pratique auquel ne s'appliqueraient que des limites souhaitables et légitimes est d'abord celui que nous a permis de circonscrire le constructivisme humien. Ce point de vue pratique, tel que Street l'a posé, est celui de toute personne qui fait des jugements

---

<sup>705</sup> Gauchet, 2005.

<sup>706</sup> Gauchet, 2001 : 7.

normatifs. « On occupe le point de vue pratique chaque fois qu'on juge que certaines choses fournissent des raisons pratiques, ou qu'elles sont valables, bonnes, mauvaises, requises, dignes d'intérêt, etc. »<sup>707</sup> Comme je l'ai posé en introduction, le point de vue pratique est donc susceptible de faire des revendications, de se prononcer sur ce que nous devons faire ou favoriser, ou de proposer une solution à certains dilemmes qui se posent quant aux normes et pratiques dans une société donnée.

Tout ce qui est impliqué au sein de ce point de vue pratique réside dans l'idée que, étant donné qu'au départ l'agent « entre dans le monde » avec un certain ensemble contingent d'attitudes évaluatives, un agent a des raisons normatives, en combinaison avec les faits non normatifs, d'ajouter une valeur *X*, et ce, comme nous l'avons vu, peu importe ce que sont les raisons normatives de l'agent en question. Je souligne au passage que cette définition du point de vue pratique est tout à fait compatible avec la proposition de Judith Butler de penser l'identité comme « une coalition ouverte ». Cela permettrait, selon Butler, de penser des identités « qui seront tour à tour prises ou mises de côté selon les objectifs du moment ; ce sera un assemblage ouvert permettant de multiples convergences et divergences sans qu'il soit nécessaire d'obéir à une finalité normative qui clôt les définitions »<sup>708</sup> – ceci dans la perspective d'une plus grande prise en compte de certaines injustices épistémiques et structurelles. Cependant, analysé de manière isolée, le point de vue pratique comme tel nous apporte, de prime abord, peu de réponses concernant le problème qui nous occupe.

---

<sup>707</sup> Street, 2008 : 209, n. 4, ma traduction, déjà cité p. 3.

<sup>708</sup> Butler, 2005 [1990] : 83, déjà cité p. 155.

Si les critères de correction que nous pouvons tirer de ses normes constitutives<sup>709</sup> s'appliquent bien à l'échelle individuelle, dans la mesure où l'agent a besoin d'une forme d'unité et de cohérence pour maintenir sa propre identité, ils s'appliquent de manière encore plus limitée à l'échelle sociale, en tant qu'outils d'argumentation visant à convaincre dans le cadre de désaccords bien réels. Néanmoins, sur la base de ces normes constitutives, pourrais-je ajouter, une argumentation est susceptible d'être comprise par toute personne dotée de cette capacité réflexive, structurée linguistiquement, de juger qu'une chose compte en faveur d'une autre, et ce, indépendamment de la culture ou de nos différences légitimes dans le domaine de l'éthique et de la moralité.

Évidemment, ces premiers points demeurent bien minces pour faire face aux problèmes bien réels que nous rencontrons, comme celui qu'implique dans un contexte de pluralisme le sentiment inébranlable, en tant que membre d'une société démocratique libérale, que l'organisation de notre vie en commun est bonne et juste moralement. Ce type d'organisation de la société est cher à nos yeux et nous avons le fort sentiment que certaines limites ne doivent pas être franchies, quant à ce que nous pouvons faire ou croire, au point d'empiéter sur cette structuration qui accorde selon différentes modalités une partie du pouvoir à chacun de nous, sa liberté de conscience et de façon générale, la priorité aux droits et libertés.

Sur ce point, le constructivisme humien nous permet d'expliquer la possibilité qu'un grand nombre d'individus puissent avoir des croyances communes et soutient que, sur une telle base, il est toujours possible d'affirmer notre désapprobation envers ce que nous pouvons faire

---

<sup>709</sup> Pour un bref rappel : « (a) l'ignorance de faits non normatifs; (b) des erreurs en raisonnement logique ou instrumental; (c) des échecs à tirer toutes les conséquences des engagements déjà existants; et (d) toutes sortes d'autres pensées humaines distraites, confuses et biaisées. » (Street, 2017a : 139, ma traduction)



ou croire. Néanmoins, nous avons toujours besoin de certaines balises à l'échelle sociale – jusqu'à quel point cette désapprobation est souhaitable et légitime –, ainsi qu'une justification pour cette potentielle désapprobation.

Aussi, ai-je ajouté pour le problème qui nous occupe, les limites qui s'appliquent au point de vue pratique seraient souhaitables et légitimes dans la mesure où elles sont appropriées au contexte particulier d'une société démocratique libérale et aux caractéristiques propres à ce contexte qui font de ce mode d'organisation le type de chose qu'il est. Le type de chose qu'est une société démocratique libérale implique à la base, comme nous l'avons vu à travers les études de Lefort, Gauchet, Young et Mouffe, des marqueurs tels que : le pouvoir en tant que « lieu vide », le pouvoir non substantiel, l'indétermination, le détachement des sphères de la connaissance, du droit, de l'économie, du socio-économique, du culturel, de l'esthétique et de la morale, ainsi que l'institutionnalisation du conflit et l'hétérogénéisation du social.

Sur cette base, j'ajouterai donc cinq conditions dont une perspective normative qui veut jouer son rôle escompté dans la vie humaine devrait tenir compte. De même, ces conditions devraient également s'appliquer dans l'évaluation des limites imposées aux revendications, aux propositions sur ce que nous devons faire ou favoriser, ou aux propositions d'une solution à certains dilemmes qui se posent quant aux normes et pratiques dans une société donnée.

(1) *Les limites souhaitables et légitimes au pluralisme en contexte démocratique libéral ne peuvent reposer sur une conception définie des attitudes évaluatives déterminant nos raisons d'agir et plus généralement les jugements normatifs* : Parce que le pluralisme des convictions des membres de la société – incluant différentes conceptions compréhensives, différents alliages d'attitudes évaluatives – représente un trait caractéristique du contexte d'une société

démocratique libérale. De tels conceptions et présupposés théoriques s'inscriraient en faux contre le fait que non seulement nous avons des vues diversifiées et parfois contradictoires sur ce qu'est le monde et la vie bonne, mais également sur la manière dont nous pouvons connaître la valeur. Le type de limites qui en découleraient impliquerait potentiellement des exclusions sur la simple base de la manière dont l'agent accède à la valeur, ainsi que sur la base de la qualité de l'existence recherchée – il s'agit d'un point que j'ai largement abordé au cours du premier chapitre.

(2) *Les limites souhaitables et légitimes au pluralisme en contexte démocratique libéral ne peuvent reposer sur un point de vue considéré impartial ou désengagé* : parce que l'attitude d'évaluer implique inéluctablement, « d'évaluer certains jugements évaluatifs en termes d'autres »<sup>710</sup>. En outre, cette condition suppose une délibération de type cohérentiste qui, nous l'avons vu, nous permet de rendre compte de la manière dont l'attitude d'évaluer peut procéder sur la base d'autres jugements évaluatifs ou de prémisses évaluatives. Elle nous permet aussi d'apporter certaines lumières aux critiques féministes qui portent à notre attention les problèmes liés à la reproduction d'un ordre établi qui définit et maintient ce qui a de la valeur (ou plus de valeur) dans une société donnée, par la reconnaissance des prémisses évaluatives dont nous partons dans tous les cas – il s'agit cette fois d'un point que j'ai largement abordé au cours du second chapitre.

(3) *Les limites souhaitables et légitimes au pluralisme en contexte démocratique libéral ne peuvent être justifiées sur la base de considérations évaluatives qui seraient impliquées à même tout point de vue pratique comme tel*. Qu'on prétende que de telles considérations seraient

---

<sup>710</sup> Street, 2006 : 124, ma traduction.

inhérentes au point de vue pratique comme tel, alors que nous avons vu que le lien entre l'agentivité et de telles considérations suppose quelque chose comme une sensibilité morale (un point de vue pratique idéal avec les limites qui en découlent), ou qu'on les tire d'un système de sens de l'existence et de la destinée sociale (une idéologie ou une croyance politique), nous avons vu que ces deux tentatives de répondre à l'indétermination propre à l'organisation démocratique demeurent en quête de justification et ne pourraient, par conséquent, justifier les limites qui en découlent.

Le pouvoir comme un « lieu vide », « non substantiel », n'est pas légitimé d'empêcher le conflit sur les idéaux de la société, sur ses valeurs et ses normes (le discours de la société sur elle-même). Le pouvoir démocratique a même besoin de ce conflit, pourrait-on dire, en ce sens que l'idéologie diffusée *via* les mécanismes du pouvoir démocratique prend la forme, non de la « connaissance objective » ou du « point de vue de la totalité », mais du produit du conflit. Ainsi, les limites souhaitables et légitimes ne doivent pas provenir de telles considérations – soutenue par une conception idéale du point de vue pratique comme tel, ou d'une idéologie (une conception idéale de la société) –, mais du choix des individus *via* les mécanismes de la décision politique propres au type de chose qu'est une société démocratique libérale.

(4) *À l'échelle sociale, le discours de la société sur elle-même, avec les limites souhaitables et légitimes au pluralisme qui en découlent, repose sur une cohérence qui s'appuie à la base sur la valeur accordée aux mécanismes de l'organisation démocratique et libérale et des valeurs formelles qui lui sont consubstantielles.* La valeur accordée à la base des principes qui régissent le système que représente une société démocratique libérale correspond à la valeur accordée à certains traits incontournables pour le maintien du type de chose qu'est une société démocratique et libérale – le pouvoir en tant que « lieu vide », le pouvoir non substantiel,

l'indétermination, le détachement des sphères de la connaissance, du droit, de l'économie, du socio-économique, du culturel, de l'esthétique et de la morale, ainsi que l'institutionnalisation du conflit et l'hétérogénéisation du social – ainsi qu'aux valeurs qui leur sont consubstantielles – les droits de la personne entendus en un sens formel.

De là, si à l'échelle individuelle, les normes constitutives du point de vue pratique comme tel suffisent à une justification des jugements normatifs sur une base cohérentiste, à l'échelle sociale ce type de justification implique qu'on prenne en compte dans l'équilibre réfléchi les modes qu'un groupe organisé se donne pour résoudre les conflits, prendre des décisions, interagir et planifier. En ce sens, la justification à l'échelle sociale n'est pas seulement une affaire de cohérence avec des croyances largement partagées, mais également avec la valeur accordée, antérieurement, à certains mécanismes d'organisation spécifiques. Dans une telle perspective, les limites au pluralisme ne découlent pas d'une conception « idéale » – avec le type de limites propres à certaines conceptions et présupposés théoriques – dont la justification peut paraître arbitraire, mais des composantes fondamentales de notre organisation, qui impliquent dans une certaine mesure, comme nous l'avons vu, le conflit sur ce que nous devons faire ou croire.

Cette condition va aussi dans le sens de la thèse de Mouffe, qui soutient que l'organisation démocratique libérale est caractérisée par « l'indécidabilité », « l'indétermination » et le « conflit ». Elle écrit :

Beaucoup de rationalistes vont certainement reprocher à cette philosophie politique d'ouvrir la porte au *relativisme* ou au *nihilisme* et de menacer la démocratie. Mais c'est le contraire qui est vrai, parce qu'au lieu de mettre les institutions libérales en danger, le fait de reconnaître qu'elles ne reposent sur aucun fondement ultime permet de les défendre de manière plus efficace. Quand on admet que, loin d'être le résultat nécessaire d'une évolution morale de l'humanité, la démocratie libérale est un ensemble de pratiques

contingentes, on comprend que c'est une conquête qui a besoin d'être protégée et approfondie<sup>711</sup>. [...] La recherche de *garanties* peut conduire à la destruction de la démocratie pluraliste<sup>712</sup>.

Pour Mouffe, la clé de cet approfondissement réside dans la reconnaissance des exclusions basées sur « l'irrationalité » (contraire aux raisons d'individus raisonnables et rationnels) et la fausse neutralité attribuée à la rationalité, l'abandon de « l'idée que pourrait exister un consensus politique *rationnel* », ainsi que dans la reconnaissance de l'importance des identités collectives « qui sont requises à l'émergence d'une conscience collective »<sup>713</sup> et le renforcement de « l'allégeance à nos institutions démocratiques ». Mais, ajoute-t-elle : « le meilleur moyen pour y parvenir ne consiste pas à démontrer qu'elles seraient choisies par des agents rationnels sous *le voile de l'ignorance*, ou à la suite de débat neutre, il est de créer de solides formes d'identification à ces institutions »<sup>714</sup>. Cette condition va également dans le sens des conclusions de Young qui, dans « La démocratie délibérative à l'épreuve du militantisme », soutenait que « les théories de la démocratie devraient maintenir leurs distances par rapport aux pratiques démocratiques telles qu'elles se déploient dans les conditions structurelles existantes »<sup>715</sup>, d'après la vision politique dominante et ses idéaux délibératifs<sup>716</sup>, et plaidait pour un type d'action politique propre au citoyen militant, sans lesquelles on ne pourrait sortir des

---

<sup>711</sup> Mouffe, 2010 : 159.

<sup>712</sup> *Ibid.* : 166.

<sup>713</sup> À ce sujet, voir « Au-delà du modèle adversarial ? » (Mouffe, 2016 [2005] : 55-96).

<sup>714</sup> Mouffe, 2010 : 167.

<sup>715</sup> Young, 2011 : 156.

<sup>716</sup> Pour un bref rappel : « Les parties doivent délibérer, rationnellement, par le biais d'arguments raisonnables »; le bon citoyen doit rester ouvert au point de vue d'autrui et cherche à « parvenir à des conclusions pratiques librement acceptables par toutes les parties impliquées » (*Ibid.* : 135) et ainsi recherche le consensus.

inégalités structurelles, en acceptant *a priori* les règles établies par les idéaux de la démocratie délibérative dans un contexte déjà marqué par ces dernières<sup>717</sup>.

Ce dernier point rappelle également le constat, issu de l'échec des approches kantiennees à établir un lien nécessaire entre l'agentivité et la moralité, ou entre l'agentivité et certaines croyances considérées inébranlables, dans le sens que la force normative impliquée dans les jugements normatifs – comme dans le cas des croyances partagées – serait d'abord dépendante du fait que nous pensions certaines choses à propos de nous-mêmes comme une partie de notre identité.

(5) *Consensus et universalité – d'où une certaine objectivité –, ainsi que les limites souhaitables et légitimes au pluralisme qui peuvent en découler (dans le cas de croyances largement partagées), ne peuvent reposer que sur des faits contingents et des problèmes normatifs partagés.* Si ce dernier point peut toujours sembler difficile, nous avons vu au cours de ces pages que nous pouvons tabler sur une expérience partagée : des pressions évolutionnistes, certains facteurs contingents que nous partageons en commun, une existence humaine partagée ainsi que la nature humaine telle qu'elle est actuellement dans son contexte particulier.

Street cible à mon avis un autre point important concernant la possibilité de reconnaître des croyances que nous avons des raisons de partager en commun, qu'on retrouve au sein du constructivisme. Ce point est celui des problèmes normatifs que nous partageons en commun. Il me semble qu'on retrouve d'ailleurs cette question comme centrale dans les approches kantiennees du constructivisme – bien qu'on ne puisse universaliser ces versions qui requièrent

---

<sup>717</sup> Voir p. 128-131.

quelque chose comme une sensibilité morale. Si pour Korsgaard un tel problème correspond à la nature humaine que nous partageons, il prend la forme chez Onora O'Neill d'une potentielle destruction de l'agentivité ou de la « victimisation » (tromperie, coercition, violence) dans la régulation de l'action et des institutions. Nous le retrouvons également, dans la version proposée par Carla Bagnoli, dans le « sentiment moral de respect » ou « l'expérience de respect », en tant que conscience et contrainte délibérative.

Pour Street, une piste prometteuse, qui ne requiert selon elle aucune sensibilité morale, réside dans l'« inadéquation entre le monde tel qu'il est et le monde tel que l'agent voudrait qu'il soit »<sup>718</sup>, devant lequel tous les agents seraient vulnérables<sup>719</sup>. Il me semble par ailleurs que même ce problème que propose Street, qui semble effectivement universellement partagé, requiert quelque chose comme une sensibilité morale – ou que nous pensions certaines choses à propos de nous-mêmes comme une partie de notre identité – lorsque vient le moment de verser du côté normatif, comme c'est d'ailleurs le cas de la notion de vulnérabilité, qu'on retrouve au centre de l'éthique féministe, et qui représente tout aussi bien une condition universellement partagée. De là, il me semble que ce type de conditions communes, ou de problèmes normatifs partagés, représente plutôt un potentiel critique en rapport aux structures et savoirs dominants lorsqu'on y recourt dans le champ de l'éthique et de la philosophie politique normative.

Je pense aussi qu'il en est de même pour la perspective que je propose. Si le point de vue pratique circonscrit, ainsi que les cinq conditions que je propose comme légitimes et souhaitables dans un contexte démocratique et libéral seraient bien des faits contingents partagés

---

<sup>718</sup> *Ibid.*

<sup>719</sup> Pour les cas hypothétiques d'agents invulnérables, voir Street (2016b : 181-182).

par l'ensemble des membres d'une société démocratique libérale, ils demeurent dans l'ensemble dépendants, à l'échelle sociale, de croyances partagées pour lesquelles on ne peut présupposer d'un consensus. En ce sens, elle s'inscrit, comme l'écrivait Walzer, non dans le sens de « chercher des principes de justice éternels »<sup>720</sup> ou absolus, mais davantage dans une perspective critique quant aux limites que doivent concrétiser les intuitions sociales et pratiques sociopolitiques. Cette perspective propose également des conditions que devrait satisfaire une approche normative qui veut jouer le rôle qu'on lui attribue dans la vie humaine dans un contexte démocratique libéral, soit la recherche de l'équilibre entre l'attribution d'une partie du pouvoir à chacun et la priorité accordée aux droits et libertés (terreau fertile à l'approfondissement des droits de la personne), ainsi qu'à la reconnaissance des injustices et inégalités qui demeurent dans l'ordre actuel des choses.

---

<sup>720</sup> Bell, 1993 : 7, ma traduction, déjà cité p. 234.



## Bibliographie

- AMERIKS, Karl. 2003. « On two non-realist interpretations of Kant's ethics », dans *Interpreting Kant's critiques*, sous la direction de K. Ameriks, Oxford (RU), Oxford University Press, p. 263-282.
- ANSCOMBE, G. Elizabeth M. 1958. « Modern moral philosophy », *Philosophy*, vol. 33, no 124, p. 1-19.
- ANSCOMBE, G. Elizabeth M. 2000 [1957]. *Intention*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- ARENDT, Hannah. 1951. *The origins of totalitarianism*, New York, Harcourt Brace.
- ARON, Raymond. 1965. *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard.
- ARON, Raymond. 1954. « L'essence du totalitarisme », *Critique*, vol. 10, no 80, p. 51-70.
- ARRUDA, Caroline T. 2017. « The varieties of moral improvement, or why metaethical constructivism must explain moral progress », *Ethical theory and moral practice*, vol. 20, no 1, p. 17-38.
- AUDARD, Catherine. 2009. *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, Paris, Gallimard.
- AUDARD, Catherine. 1999. *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme III : Thèmes et débats de l'utilitarisme contemporain*, Paris, Presses Universitaires de France.
- AUDARD, Catherine. 1993. « Introduction, présentation et glossaire », dans *Justice et démocratie*, Paris, Seuil.
- AUDARD, Catherine, Jean-Pierre DUPUIS et René SÈVE (dir.). 1988. *Individu et justice sociale : Autour de John Rawls*, Paris, Seuil.
- AVINERI, Sholmo et Avner DE-SHALIT. 1992. *Communitarianism and individualism*, Oxford (RU), Oxford University Press.
- AYER, Alfred J. 1954. « The principle of utility », dans *Philosophical essays*, Londres, Macmillan, p. 264-270.
- AYER, Alfred J. 1956 [1946]. *Langage, vérité et logique*, trad. par J. Ohana, Paris, Flammarion.
- BAILLARGEON, Normand et Jean-Marc PIOTTE. 2011. *Le Québec en quête de laïcité*, Montréal, Écosociété.

- BAGNOLI, Carla. 2017 [2011]. « Constructivism in Metaethics », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en ligne:  
<<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/constructivism-metaethics/>>.
- BAGNOLI, Carla (dir.). 2013a. *Constructivism in ethics*, Cambridge (RU), Cambridge University Press.
- BAGNOLI, Carla. 2013b. « Introduction », dans *Constructivism in ethics*, sous la direction de C. Bagnoli, Cambridge (RU), Cambridge University Press, p. 1-21.
- BAGNOLI, Carla. 2013c. « Constructivism about practical knowledge », dans *Constructivism in ethics*, sous la direction de C. Bagnoli, Cambridge (RU), Cambridge University Press, p. 153-182.
- BAGNOLI, Carla. 2011. « Emotions and the categorical authority of moral reason », dans *Morality and the emotions*, sous la direction de C. Bagnoli, Oxford (RU), Oxford University Press, p. 62-81.
- BAGNOLI, Carla. 2002. « Moral constructivism : A phenomenological argument », *Topoi*, vol. 21, no 1-2, p. 125-138.
- BARASH, Jeffrey A. 2004 [1996]. « Ricoeur », dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, tome 2, sous la direction de M. Canto-Sperber, Paris, Presses universitaires de France, p. 1687-1691
- BARBER, Benjamin, 1992. *An aristocracy of everyone : The politics of education and the future of America*, New York, Ballantine Books.
- BARBER, Benjamin, 1984. *Strong democracy*, Los Angeles, University of California Press.
- BARBER, Benjamin. 1989 [1975]. « Justifying justice : Problems of psychology, politics and measurement in Rawls », dans *Reading Rawls*, sous la direction de N. Daniels, Redwood City (Californie), Stanford University Press, p. 292-318.
- BARIL, Daniel et Yvan LAMONDE (dir.). 2013. *Pour une reconnaissance de la laïcité au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- BARIL, Daniel et coll. 2010. « Déclaration des intellectuels pour la laïcité : pour un Québec laïque et pluraliste », *Le Devoir*, 16 mars 2010, en ligne :  
<<http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/285021/declaration-des-intellectuels-pour-la-laicite-pour-un-quebec-laique-et-pluraliste>>, consulté le 23 juillet 2016.
- BARIL, Daniel. 2007. « Les accommodements religieux pavent la voie à l'intégrisme », *Éthique publique*, vol. 9, no 1, p. 174-181.

- BARKOW, Jerome H., Leda COSMIDES et John TOOBY. 1992. *The adapted mind : Evolutionary psychology and the generation of culture*, Oxford (RU), Oxford University Press.
- BEAUCHEMIN, Jacques. 2011. « Le rapport à l'histoire dans la société des identités : La dette mémorielle comme enjeu », dans *Mémoire et démocratie en Occident : Concurrence des mémoires ou concurrence victimaire*, sous la direction de J. BEAUCHEMIN, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, p. 9-23.
- BÉLAIR-CIRINO, Marco. 2016. « Course au Parti Québécois : La laïcité au cœur d'un nouveau débat », *Le Devoir*, 14 septembre 2016, en ligne : <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/479888/la-laicite-au-coeur-d-un-nouveau-debat-pequiste>, consulté le 20 juillet 2016.
- BELL, Daniel. 2016. « Communitarianism », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en ligne : <http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/communitarianism/>.
- BELL, Daniel. 1993. *Communitarianism and its critics*, Wotton-under-Edge (RU), Clarendon Press.
- BERGERON, Patrice. 2017. « Le projet de loi 62 sur la neutralité de l'État est adopté », *Le Devoir*, 18 octobre 2017, en ligne : <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/510664/adoption-du-projet-de-loi-62>, consulté le 18 décembre 2017.
- BERGMANN, Barbara R. 1998. « Watch out for “family friendly” policies », *Dollars & Sense*, no 215.
- BERTEN, André, Pablo DA SILVEIRA et Hervé POURTOIS (dir.). 1997. *Libéraux et communautariens*, Paris, Presses Universitaires de France.
- BLUMENBERG, Hans. 1999 [1966]. *La légitimité des temps modernes*, trad. par M. Sagnol, J.-L. Schlegel et D. Trierweiler, Paris, Gallimard.
- BOUCHARD, Gérard et Charles TAYLOR. 2008. *Fonder l'avenir : Le temps de la conciliation*, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Gouvernement du Québec.
- BOSSET, Pierre et coll. 2010. « Manifeste pour un Québec pluraliste », *Le Devoir*, 3 février 2010, en ligne : <http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/manifeste-pour-un-quebec-pluraliste>, consulté le 23 juillet 2016.
- BOURGAULT, Sophie et Julie PERREAULT (dir.). 2015, *Le care : Éthique féministe actuelle*, Montréal, Remue-ménage.

- BRANDT, Richard B. 1959. *Ethical theory: The problems of normative and critical ethics*, Englewood Cliffs (N. J.), Prentice-Hall.
- BRATMAN, Michael E. 1998. « The source of normativity », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 58, no 3, p. 699-709.
- BRINK, David O. 1989. *Moral realism and the foundations of ethics*, Cambridge (RU), Cambridge University Press.
- BRODEUR, Patrice. 2008. « La commission Bouchard-Taylor et la perception des rapports entre “Québécois” et “musulmans” au Québec », *Cahiers de recherche sociologique*, no 46, p. 95-107.
- BRUGÈRE, Fabienne. 2011. *L'éthique du « care »*, « Que sais-je ? », Paris, Presses Universitaires de France.
- BUSS, David. 1999. *Evolutionary Psychology : The new science of mind*, Boston, Allyn and Bacon.
- BUTLER, Judith. 2005 [1990]. *Trouble dans le genre*, trad. par C. Krauss, Paris, La Découverte.
- CANEY, Simon. 1992. « Liberalism and communitarianism: A misconceived debate », *Political Studies*, vol. 40, no 2, p. 273-289.
- CANTO-SPERBER, Monique et Ruwen OGIEN. 2004. *La philosophie morale*, « Que sais-je », Paris, Presses Universitaires de France.
- CANTO-SPERBER, Monique et Nadia URBINATI. 2003. *Le socialisme libéral : Une anthologie : Europe-États-Unis*, Paris, Revue Esprit.
- CLASTRES, Pierre. 1974. *La Société contre l'État*, Paris, Éditions de minuit.
- COOK, Philip. 2015. « Liberalism, contractarianism, and the problem of exclusion », dans *The cambridge companion to liberalism*, sous la direction de S. Wall, Cambridge (RU), Cambridge University Press, p. 87-111.
- COPP, David. 1995. *Morality, normativity, and society*, Oxford (RU), Oxford University Press.
- CRITTENDEN, Jack et Peter LEVINE. 2016. « Civic education », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en ligne :  
[<http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/civic-education/>](http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/civic-education/).
- DANIELS, Norman. 2013. « Reflective equilibrium », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en ligne :  
[<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/reflective-equilibrium/>](http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/reflective-equilibrium/).

- DANIELS, Norman. 1996. *Justice and justification : Reflective equilibrium in theory and practice*, Cambridge (RU), Cambridge University Press.
- DANIELS, Norman. 1979. « Wide reflexive equilibrium and theory acceptance ethics », *The Journal of Philosophy*, vol. 16, no 5, p. 256-282.
- DANIELS, Norman. 1975. « Introduction », dans *Reading Rawls*, sous la direction de N. Daniels, New York, Basic Books, p. xi-xxxiv.
- DARWALL, Stephen, Allan GIBBARD et Peter RAILTON. 1992. « Toward fin de siècle ethics: Some trends », *Philosophical Review*, vol. 101, no 1, p. 115-189.
- DE LARA, Philippe. 2003 [1996]. « Communauté et communautarisme », dans Dictionnaire de philosophie politique, sous la direction de P. Raynaud et S. Rials, « Quadrige », Paris, Presses Universitaires de France, p. 112-116.
- DELPHY, Christine. 2013 [1970]. *L'ennemi principal 1 : Économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse.
- DORSEY, Dale. 2012. « A puzzle for constructivism and how to solve it », dans *Constructivism in Ethics*, sous la direction de C. Bagnoli, Cambridge (RU), Cambridge University Press, p. 18-39.
- DOVI, Suzanne. 2017. « Political representation », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en ligne :  
<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/political-representation/>>.
- DWORKIN, Ronald. 2007 [2000]. *La vertu souveraine*, trad. par J.-F. Spitz, Bruxelles, Bruylant.
- DWORKIN, Ronald. 1990. « Foundations of liberal equality », *The Tanners Lectures on Human Values*, vol. 11, p. 1-119.
- DWORKIN, Ronald. 1989. « Liberal community », *California Law Review*, vol. 77, no 3, p. 479-504.
- DWORKIN, Ronald. 1977. *Taking Rights Seriously*, Londres, Duckworth.
- DWORKIN, Ronald. 1975 [1973]. « The original position », dans *Reading Rawls : Critical studies on Rawls' A theory of justice*, sous la direction de N. Daniels, New York, Basic Books, p. 16-53.
- DWORKIN, Ronald. 1978. « Liberalism », dans *Public and private morality*, sous la direction de S. Hampshire, Cambridge (RU), Cambridge University Press.

- ENEGRÉN, André. 2003 [1996]. « Totalitarisme », dans *Dictionnaire de philosophie politique*, sous la direction de P. Raynaud et S. Rials, Paris, Presses Universitaires de France, p. 817-820.
- ENGSTROM, Stephen. 2013. « Constructivism and practical knowledge », dans *Constructivism in ethics*, sous la direction de C. Bagnoli, Cambridge (RU), Cambridge University Press, p. 133-152.
- ENGSTROM, Stephen. 2009. *The form of practical knowledge*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- ENOCH, David. 2011. « Shmagency revisited », dans *New waves in metaethics*, sous la direction de M. Brady, New York, Palgrave Macmillan, p. 208-233.
- ENOCH, David. 2006. « Shmagency: why normativity won't come from what is constitutive of action », *Philosophical Review*, vol. 115, no 2, p. 169-198.
- FERRO, Marc. 1980. *Des Soviets à la bureaucratie*, « Archives », Paris, Gallimard-Julliard.
- FERRO, Marc. 1976. *La Révolution de 1917*, Paris, Aubier-Montaigne.
- FERRY, Luc et Marcel GAUCHET. 2004. *Le religieux après la religion*, Paris, Grasset.
- FINEMAN, Martha A. 2004. *The autonomy myth : A theory of dependency*, New York, The New York Press.
- FITZPATRICK, William J. 2013. « How not to be an ethical constructivist : A critique of Korsgaard's neo-Kantian constitutivism », dans *Constructivism in ethics*, sous la direction de C. Bagnoli, Cambridge (RU), Cambridge University Press, p. 41- 62.
- FOISNEAU, Luc et Véronique MUNOZ-DARDÉ. 2014. « Introduction », dans *John Rawls. Justice et critique*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, p. 7-51.
- FOOT, Philippa. 2014 [2001]. *Le bien naturel*, trad. par E. Jackson et J.-M. Tétaz, Genève, Labor et Fides.
- FOOT, Philippa. 1978. *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*, Oxford (RU), Basil Blackwell.
- FOOT, Philippa. 1958a. « Moral beliefs », *Proceeding of the Aristotelian Society*, vol. 59, p. 1958-1959.
- FOOT, Philippa. 1958b. « Moral arguments », *Mind*, vol. 67, no 269, p. 502-513.
- FOOT, Philippa et Alan Montefiore. 1961. « Goodness and choice », *Aristotelian Society Supplementary Volume*, vol. 35, no 1, p. 45-80.

- FRANKFURT, Harry. 1988. « Freedom of the will and the concept of a person », dans *The importance of what we care about*, Cambridge (RU), Cambridge University Press, p. 11-25.
- FRASER, Nancy et Linda GORDON. 1994. « A genealogy of dependency : Tracing a keywords of the U.S. welfare State », *Signs*, vol. 19, no 2, p. 309-336.
- GAGNON, Alain-G. et Jean-Charles ST-LOUIS (dir.). 2016. *Les conditions du dialogue au Québec : Laïcité, réciprocité, pluralisme*, Montréal, Québec Amérique.
- GAGNON, Bernard. 2012. « Du communautarisme à la neutralité libérale : Un tournant radical dans la pensée politique de Charles Taylor », *Politique et Sociétés*, vol. 31, no 1, p. 127-147.
- GAGNON, Bernard (dir.). 2010. *La diversité québécoise en débat : Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Québec Amérique.
- GALVIN, Richard. 2011. « Rounding up the usual suspects : Varieties of Kantian constructivism in ethics », *The Philosophical Quarterly*, vol. 61, no 242, p. 16-36.
- GAUCHET, Marcel. 2017. *L'Avènement de la démocratie IV. Le nouveau monde*, Paris, Gallimard.
- GAUCHET, Marcel. 2010a. *L'Avènement de la démocratie III : À l'épreuve des totalitarismes*, Paris, Gallimard.
- GAUCHET, Marcel. 2010b. « Conceptualiser la démocratie. Discussion », sous la direction de D. Deleule, *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 104, no 1, p. 1-14.
- GAUCHET, Marcel. 2009. « Du bon usage des droits de l'homme », *Le Débat*, vol. 1, no 153, p. 163-168.
- GAUCHET, Marcel. 2007a. *L'Avènement de la démocratie I : La révolution moderne*, Paris, Gallimard.
- GAUCHET, Marcel. 2007b. *L'Avènement de la démocratie II : La crise du libéralisme*, Paris, Gallimard.
- GAUCHET, Marcel. 2007c. « Réponses », dans *La démocratie à bout de souffle? Une introduction critique à la philosophie politique de Marcel Gauchet*, sous la direction A. Braeckman, Louvain, Éditions de l'Institut de Louvain-la-Neuve, p. 151-168.
- GAUCHET, Marcel. 2005 [1985]. *Le Désenchantement du monde : Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.
- GAUCHET, Marcel. 2005. *La condition politique*, Paris, Gallimard.

- GAUCHET, Marcel. 2004. *Un Monde désenchanté?*, Ivry-sur-Seine (France), Éditions de l'Atelier.
- GAUCHET, Marcel. 2003. *La condition historique : Entretiens avec François Azouvi et Sylvain Piron*, Paris, Gallimard.
- GAUCHET, Marcel. 2002. *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard.
- GAUCHET, Marcel. 2001. « Croyances religieuses, croyances politique », *Le Débat*, vol. 3, no 115, p. 3-12.
- GAUCHET, Marcel. 1980. « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *Le débat*, vol. 3, no 3, p. 3-21.
- GAUCHET, Marcel. 1977. « La dette du sens et les racines de l'État : Politique de la religion primitive », *Libre. Politique – anthropologie – philosophie*, no 2.
- GAUCHET, Marcel. 1976a. « Politique et société : La leçon des sauvages », *Textures*, no 10-11 et 12-13.
- GAUCHET, Marcel. 1976b. « L'expérience totalitaire et la pensée politique », *Esprit*, no 7-8, p. 3-28.
- GAUS, Gerald et Shane D. COURTLAND. 2015. « Liberalism », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en ligne : <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/liberalism/>.
- GAUTHIER, David. 2000 [1986]. *Morale et contrat : Recherche sur les fondements de la morale*, trad. par S. Champeau, Bruxelles, Éditions Mardaga.
- GERVAIS, Lise-Marie, Marie VASTEL et Marie-Michèle SIOUI. 2017. « Première contestation judiciaire de la loi sur la neutralité religieuse », *Le Devoir*, 8 novembre 2017, en ligne : <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/512339/premiere-contestation-judiciaire-de-la-loi-sur-la-neutralite-religieuse> >, consulté le 18 décembre 2017.
- GIBBARD, Allan. 1999. « Morality as consistency in living Korsgaard's Kantian lectures », *Ethics*, vol. 110, no 1, p. 140-164.
- GILLIGAN, Carol. 2008 [1982]. *Une voix différente : Pour une éthique du care*, Paris, Flammarion.
- GINGRAS, Yves. 2016. *L'impossible dialogue : Sciences et religion*, Montréal, Boréal.
- GOODMAN, Nelson. 1984 [1955]. *Faits, fictions et prédictions*, Paris, Éditions de Minuit.



- GREEN, Leslie. 2018. « Legal Positivism », dans Stanford Encyclopedia of Philosophy, en ligne : <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/legal-positivism/>>.
- GUTMANN, Amy. 1985. « Communitarian critics of liberalism », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no 3, p. 308-322.
- GILMAN, Charlotte Perkins. 2009 [1911]. *Our androcentric culture, or the man made world*, Teddington (RU), Echo Library.
- HAMROUNI, Naïma. 2015. « Vers une théorie politique du *care* : Entendre le *care* comme “service rendu” », dans *Le care : Éthique féministe actuelle*, sous la direction de S. Bourgault et J. Perreault, Montréal, Remue-ménage, p. 71-93.
- HAMROUNI, Naïma. 2013. « Gilligan Carol, Hochschild Arlie, Tronto Joan, Contre l’indifférence des privilégiés. À quoi sert le care », *Genre, sexualité & société*, en ligne : <<http://journals.openedition.org/gss/2907>>, consulté le 18 mai 2018.
- HARE, Richard M. 1982 [1976], « Ethical theory and utilitarianism », dans *Utilitarianism and beyond*, sous la direction de A. Sen et B. Williams, Cambridge (RU), Cambridge University Press, p. 23-38.
- HARE, Richard M. 1981. *Moral thinking: Its levels, method, and point*, Oxford (RU), Oxford University Press.
- HARE, Richard M. 1986. « Ethical theory and utilitarianism », dans *Utilitarianism and beyond*, Cambridge (RU), Cambridge University Press, p. 24-38.
- HARE, Richard M. 1975 [1973]. « Rawls’ theory of justice », dans *Reading Rawls. critical studies on Rawls’ A theory of justice*, sous la direction de N. Daniels, New York, Basic Books, p. 81-107.
- HARE, Richard M. 1963. *Freedom and reason*, New York, Oxford University Press.
- HARE, Richard M. 1952. *The language of morals*, New York, Oxford University Press.
- HARROD, Roy F. 1936. « Utilitarianism revised », *Mind*, vol. 45, no 178, p. 137-156.
- HART, Herbert L. A. 1975 [1973]. « Rawls on liberty and its priority », dans *Reading Rawls : Critical studies on Rawls’ A theory of justice*, sous la direction de N. Daniels, New York, Basic Books, p. 230-252.
- HILL, Thomas E. 1992. *Dignity and practical reason in Kant’s moral theory*, Ithaca (NY), Cornell University Press.
- HILL, Thomas E. 1989. « Kantian constructivism in ethics », *Ethics*, vol. 99, p. 752-770.
- HILLS, Alison. 2008. « Kantian value realism », *Ratio*, vol. 21, no 2, p. 182-200.

- HOBBS, Thomas. 1982 [1642]. *Le citoyen*, trad. par S. Sorbière, Paris, Flammarion.
- HOBBS, Thomas. 2000 [1651]. *Léviathan*, Paris, Gallimard.
- HUME, David. 1993 [1740]. *Traité de la nature humaine, III*, trad. par P. Salter, Paris, Flammarion.
- HUSSAIN, Nadeem J. Z. et Nishi SHAH. 2006. « Misunderstanding metaethics: Korsgaard's rejection of realism », *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 1, p. 265-294.
- HAYEK, Friedrich. 2002 [1944]. *La route de la servitude*, 3e édition, Paris, Presses Universitaires de France.
- INSTITUT DE LA STATISTIQUE DU QUÉBEC. 2017. *Le bilan démographique du Québec. Édition 2017*, Québec, L'Institut, en ligne : [http : //www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/population-demographie/bilan2017.pdf](http://www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/population-demographie/bilan2017.pdf), consulté le 19 janvier 2018.
- JAGGAR, Alison M. 1983. *Feminist political and human nature*, Totowa (NJ), Rowman and Allanheld.
- JEZZI, Nathaniel. 2016. « Rawls on Kantian constructivism », *Journal for the History of Analytical Philosophy*, vol. 4, no 8, p. 1-25.
- JOURNET, Paul. 2015. « Un rapport, Une tablette », *La Presse*, 26 décembre 2015, en ligne : <http://www.lapresse.ca/debats/editoriaux/paul-journet/201512/28/01-4935023-un-rapport-une-tablette.php>, consulté le 4 décembre 2016.
- JUNTER-LOISEAU, Annie. 1999. « La notion de conciliation professionnelle et familiale », *Les Cahiers du genre*, no 24, p. 73-98.
- KANT, Immanuel. 1956 [1788]. *Critique of practical reason*, sous la direction de N. K. Smith, New York, St. Martin's Press.
- KOHLBERG, Lawrence. 1981a. *The meaning and measurement of moral development*, Worcester (Mass.), Clark University Press.
- KOHLBERG, Lawrence. 1981b. *The philosophy of moral development : Moral stages and the idea of justice*, San Francisco, Harper & Row.
- KORSGAARD. Christine M. 2009. *Self-constitution : Agency, identity and integrity*, Oxford (RU), Oxford University Press.
- KORSGAARD. Christine M. 2012a [2008]. « The normativity of instrumental reason », dans *The constitution of agency*, Oxford (RU), Oxford University Press, p. 27-68.

- KORSGAARD, Christine M. 2012b [2008]. « Realism and constructivism in twentieth-century moral philosophy », dans *The constitution of agency*, Oxford (RU), Oxford University Press, p. 302-326.
- KORSGAARD, Christine M. 2000 [1996]. « Kant's formula of humanity », dans *Creating the kingdom of ends*, Cambridge (RU), Cambridge University Press, p. 106-132.
- KORSGAARD, Christine M. 2013 [1996]. *The sources of normativity*, Cambridge (RU), Cambridge University Press.
- KORSGAARD, Christine M. 1992. « The sources of normativity », *Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 12, p. 19-112.
- KORSGAARD, Christine M. 1989. « Personal identity and the unity of agency : A Kantian response to Parfit », *Philosophy & Public Affairs*, vol. 18, no 2, p. 101-132.
- KYMLICKA, Will. 2002. *Contemporary political philosophy: An introduction*, Oxford (RU), Oxford University Press.
- KYMLICKA, Will. 1999. *Les théories de la justice : Libéraux, utilitaristes, libertariens, marxistes, communautariens, féministes...*, trad. par M. Saint-Upéry, Montréal, Boréal.
- KYMLICKA, Will et Sue DONALDSON. 2016 [2011]. *Zoopolis : Une théorie politique des droits des animaux*, Paris, Alma éditeur.
- LEBAR, Mark. 2013a. *The value of living well*, Oxford (RU), Oxford University Press.
- LEBAR, Mark. 2013b. « Constructivism and particularism », dans *Constructivism in ethics*, sous la direction de C. Bagnoli, Cambridge (RU), Cambridge University Press, p. 183-200.
- LEBAR, Mark. 2008. « Aristotelian constructivism », *Social Philosophy and Policy*, vol. 25, no 1, p. 182-213.
- LEFORT, Claude. 1986. *Essais sur le politique : XIXe-Xxe siècles*, Paris, Éditions du Seuil.
- LEFORT, Claude. 1981. *L'invention démocratique*, Paris, Fayard.
- LEFORT, Claude. 1976. *Un homme en trop*, Paris, Le Seuil.
- LEFORT, Claude et Marcel GAUCHET. 1971. « Sur la démocratie : Le politique et l'institution du social », *Textures*, vol. 2, no 3, p. 7-78.
- LENMAN, James. 2012. « Expressivism and constructivism », dans *Constructivism in practical philosophy*, sous la direction de J. Lenman et Y. Shemmer, Oxford (RU), Oxford University Press, p. 159-179.

- LENMAN, James. 2010. « Humean constructivism in moral theory », *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 5, p. 175-193.
- LENMAN, James et Yonatan SHEMMER. 2012. « Introduction » dans *Constructivism in practical philosophy*, sous la direction de J. Lenman et Y. Shemmer, Oxford (RU), Oxford University Press, p. 1-17.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1962. *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- LEVY, Neil. 2002. *Moral relativism : A short introduction*, Oxford (RU), One World.
- LILLA, Mark. 1994. *New 270ditio thought*, Princeton (N. J.), Princeton University Press.
- LIVERNOIS, Jonathan et Yvon RIVARD (dir.). 2014. *L'urgence de penser : 27 questions à la Charte*, Montréal, Leméac.
- LOCKE, John. 1984 [1690]. *Traité du gouvernement civil*, Paris Flammarion.
- MACKENZIE, Catriona et Kim ATKINS (dirs.). 2008. *Practical identity and narrative agency*, New York, Taylor & Francis Group.
- MACK, Eric. 2015. « Robert Nozick's political philosophy », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en ligne :  
<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/nozick-political/>>.
- MACKIE, John L. 1977. *Ethics: Inventing right and wrong*, New York, Penguin.
- MACLURE, Jocelyn. 2014. « Charte de laïcité et liberté de conscience », *Culture et Société*, no 31.
- MACLURE, Jocelyn. 2013. « Le projet d'une charte de la laïcité : les raisons d'un sain scepticisme », *Tocqueville Review/Revue Tocqueville*, vol. 34, no 1, p. 155-166.
- MACLURE, Jocelyn. 2012. « La philosophie politique analytique et ses critiques », dans *Ceci n'est pas une idée politique : Réflexion sur les approches à l'étude des idées politiques*, sous la direction de D. Giroux et D. Karmis, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 261-288.
- MACINTYRE, Alasdair. 2006 [1981]. *Après la vertu : étude de théorie morale*, trad. par L. Bury, Paris, Presses Universitaires de France.
- MACINTYRE, Alasdair. 1993 [1988]. *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MACLURE, Jocelyn. 2000. *Récits identitaires : Le Québec à l'épreuve du pluralisme*, Montréal, Québec Amérique.

- MAGRI, Tito. 2002. « Frères ennemis : The common root of expressivism and constructivism », *Topoi*, vol. 21, no 1-2, p. 153-164.
- MALKIN, Helen et Alice HERSCOVITCH. 2013. « Le projet de loi 60 – Une charte qui accentuera les préjugés », *Le Devoir*, 16 novembre 2013, en ligne : <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/392889/une-charte-qui-accentuera-les-prejuges>, consulté le 20 juillet 2016.
- MENDIETA, Eduardo et Jonathan VANANTWERPEN. 2011. *The power of religion in the public sphere: Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West*, New York, Columbia University Press.
- MEYLAN, Anne. 2015. *Qu'est-ce que la justification ?*, Paris, Vrin.
- MILL, John Stuart et Harriet Taylor MILL. 1970. *Essays on Sex Equality*, Chicago, University of Chicago Press.
- MILLER, Alexander. 2013 [2003]. *Contemporary Metaethics: An Introduction* 271, 2e édition, Cambridge (RU), Polity Press.
- MILO, Ronald. 1995. « Contractarian constructivism », *Journal of Philosophy*, vol. 92, no 4, p. 181-204.
- MONOD, Jean-Claude. 2007. *Sécularisation et laïcité*, Paris : Presses Universitaires de France.
- MONOD, Jean-Claude. 2002. « Introduction », dans *La querelle de la sécularisation : de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, p. 9-42.
- MONTEFIORE, Allan. 2004 [1996]. « Identité morale », dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, tome 2*, sous la direction de M. Canto-Sperber, Paris, Presses Universitaires de France, p. 883-891.
- MOORE, George Edward. 1998 [1903]. *Principia Ethica*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MORAN, Richard. 2004. « Anscombe on practical knowledge », *Philosophy*, vol. 92, no 4, p. 181-204.
- MOUFFE, Chantal. 2016 [2005]. *L'illusion du consensus*, trad. par P. Colonna d'Istra, Paris, Albin Michel.
- MOUFFE, Chantal. 2016 [2000]. *Le paradoxe démocratique*, trad. par D. Beaulieu, Paris, ENSBA.
- MOUFFE, Chantal. 2010. « Politique et agonisme », *Rue Descartes*, vol. 1, no 67, p. 18-24.

- MULHALL, Stephen et Adam SWIFT. 1996. *Liberals & communitarians, second edition*, Oxford (RU), Blackwell.
- NAGEL, Thomas. 1986. *The view from nowhere*, Oxford (RU), Oxford University Press.
- NAGEL, Thomas. 1974. « What is it like to be a bat? », *The Philosophical Review*, vol. 83, no 4, p. 435-450.
- NAGEL, Thomas. 1975 [1973]. « Rawls on justice », dans *Reading Rawls : Critical studies on Rawls' A theory of justice*, sous la direction de N. Daniels, New York, Basic Books, p. 1-16.
- NAGEL, Thomas. 1970. *The Possibility of altruism*, Oxford (RU), Oxford University Press.
- NARBONNE, Jean-Marc. 2016. *Antiquité critique et modernité : Essai sur le rôle de la pensée critique en Occident*, Paris, Les Belles lettres.
- NICOUD, Anabelle. 2012. « Commission Bouchard-Taylor : Le site internet fermé », *La Presse*, 12 octobre 2012, en ligne : <http://www.lapresse.ca/actualites/politique/politiquequebecoise/201210/12/01-4582611-commission-bouchard-taylor-le-site-internet-ferme.php>, consulté le 20 juillet 2016.
- NODDINGS, Nel. 1984. *Caring: A feminine approach to ethics and moral education*, Berkeley, University of California Press.
- NOZICK, Robert. 2016 [1974]. *Anarchie, État et utopie*, 3ième édition, Paris, Presses Universitaires de France.
- OGIEN, Ruwen. 2004a [1996]. « Normes et valeurs », dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, tome 2*, sous la direction de M. Canto-Sperber, Paris, Presses Universitaires de France, p. 1354-1368.
- OGIEN, Ruwen. 2004b [1996]. « Théorie », dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, tome 2*, sous la direction de M. Canto-Sperber, Paris, Presses Universitaires de France, p. 1938-1947.
- OGIEN, Ruwen et Christine TAPPOLET. 2008. *Les concepts de l'éthique : Faut-il être conséquentialiste ?*, Paris, Hermann.
- OKIN, Susan M. 2008 [1989]. *Justice, genre et famille*, trad. par Ludivine Thiaw-Po-Une, Paris, Flammarion.
- OKIN, Susan M. 1990. « Thinking like a woman », dans *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*, New Haven (Conn.), Yale University Press.

- OKIN, Susan M. 1989. « Humanist liberalism », dans *Liberalism and the moral life*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, p. 39-53.
- OKIN, Susan M. 1979. *Women in Western political thought*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- OLSON, Eric. 2017. « Personal identity », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en ligne: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/identity-personal/>>.
- OLSSON, Erik. 2017. « Coherentist theories of epistemic justification », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en ligne: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/justep-coherence/>>.
- O'NEILL, Onora. 1998. « Constructivism in ethics », dans *The Routledge Encyclopedia of Philosophy : Volume II*, sous la direction de E. Craig, Londres, Routledge, p. 630-632.
- O'NEILL, Onora. 1989. *Construction of reason : Explorations of Kant's practical philosophy*, Cambridge (RU), Cambridge University Press.
- OUELLET, Martin. 2015. « Charles Taylor redoute de nouvelles divisions sociales », *Le Devoir*, 22 janvier 2015, en ligne : <<http://www.ledevoir.com/politique/quebec/429686/laicite-charles-taylor-redoute-de-nouvelles-divisions-sociales>>, consulté le 4 décembre 2016.
- PANACCIO, Charles-Maxime. 2007. « H. L. A. Hart : L'homme et le philosophe », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, vol. 59, no 2, p. 221-241.
- PAPERMAN, Patricia et Pascale MOLINIER (dir.). 2013. *Contre l'indifférence des privilégiés : À quoi sert le care*, Paris, Payot.
- PARFIT, Derek. 1984. *Reasons and persons*, Oxford (RU), Clarendon Press.
- PATEMAN, Carole. 1987. « Feminist critiques of the public/private dichotomy », dans *Feminism and equality*, sous la direction de A. Philips, Oxford (RU), Blackwell.
- PATEMAN, Carole. 1980. « "The disorder of women": Women, love, and the sense of justice », *Ethics*, vol. 91, no 1, p. 20-34.
- PETTIT, Philip. 1997. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford (RU), Clarendon Press.
- PERRY, John (ed.). 2008 [1975]. *Personal Identity*, Berkeley, University of California Press.
- PIAGET, Jean et Bärbel INHELDER. 1966. *La psychologie de l'enfant*, Paris, Presses Universitaires de France.
- PIAGET, JEAN. 1947. *La psychologie de l'intelligence*, Paris, Armand Colin.

PRICHARD, Harold A. 1949. *Moral obligation*, Oxford (RU), Clarendon Press.

PROJET DE LOI NO 62 : Loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes, Québec, Éditeur officiel du Québec, 2017, 41<sup>e</sup> législature, 1<sup>re</sup> session.

PROJET DE LOI NO 60 : Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement, Québec, Éditeur officiel du Québec, 2013, 40<sup>e</sup> législature, 1<sup>re</sup> session.

PUTNAM, Hilary. 1984 [1981]. « Faits et valeurs », dans *Raison, vérité et histoire*, Paris, Minuit, p. 145-168.

RADCLIFFE, Janet. 1980. *The sceptical feminist : A philosophical enquiry*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

RAWLS, John. 2009 [1971]. *Théorie de la justice*, trad. par C. Audard, Paris, Points.

RAWLS, John. 2007 [1993]. *Libéralisme politique*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Presses Universitaires de France.

RAWLS, John. 2006 [1999]. *Paix et démocratie : Le droit des peuples et la raison publique*, trad. par B. Guillarme, Montréal, Boréal.

RAWLS, John. 2004 [2001]. *La justice comme équité : Une reformulation de Théorie de la justice*, trad. par B. Guillarme, Montréal, Boréal.

RAWLS, John. 2010 [1997]. « Sur ma religion », dans *Le péché et la foi : Écrits sur la religion*, trad. par M. Rüegger, Paris, Hermann, p. 335-347.

RAWLS, John. 2014 [1991]. « Entretien avec Samuel R. Aybar, Joshya D. Harlan et Won J. Lee », dans *John Rawls. Justice et critique*, trad. par L. Foisneau et V. Munoz-Dardé, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

RAWLS, John. 1999. *Collected papers*, sous la direction de S. Freeman, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

RAWLS, John. 1993a. *Justice et démocratie : Introduction, présentation et glossaire de Catherine Audard*, trad. Par C. Audard, P. De Lara, F. Piron et A. Tchoudnowsky, Paris, Seuil.

RAWLS, John. 1993b [1985]. « La théorie de la justice comme équité : Une théorie politique et non pas métaphysique », trad. par C. Audard, dans *Justice et démocratie*, sous la direction de C. Audard, Paris, Seuil, p. 203-241.



- RAWLS, John. 1993c [1982]. « Les libertés de base et leur priorité », trad. par C. Audard, P. De Lara, F. Piron et A. Tchoudnowsky, dans *Justice et démocratie*, sous la direction de C. Audard, Paris, Seuil, p. 155-202.
- RAWLS, John. 1993d [1980]. « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », trad. par C. Audard, dans *Justice et démocratie*, sous la direction de C. Audard, Paris, Seuil, p. 71-151.
- RAWLS, John. 1993e [1978]. « La structure de base comme objet », trad. par P. de Lara et C. Audard, dans *Justice et démocratie*, sous la direction de C. Audard, Paris, Seuil, p. 35-72.
- RAWLS, John. 1974. « The independence of moral theory », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 48, p. 5-22.
- RAWLS, John. 1958. « Justice as fairness », *The Philosophical Review*, vol. 67, no 2, p. 164-194.
- RAWLS, John. 1957. « Justice as fairness », *The Journal of Philosophy*, vol. 54, no 22, p. 653-662.
- RAWLS, John. 1951. « Outline of a procedure of ethics », *Philosophical Review*, vol. 60, no 2, p. 177-197.
- RAZ, Joseph. 1990. « Facing diversity : The case of epistemic abstinence », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, no 1, p. 3-46.
- RAZ, Joseph. 1986. *The Morality of Freedom*, Oxford (RU), Clarendon Press.
- REBOUL, Olivier. 1975. « Hegel, critique de la morale de Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, 80<sup>e</sup> année, no 1, p. 85-100.
- RENAUT, Alain (dir.). 1999. *Histoire de la philosophie politique 1 : La liberté des anciens*, Paris, Éditions Calmann-Lévy.
- RICOEUR, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil.
- RIDGE, Michael. 2012. « Kantian constructivism : Something old, something new », dans *Constructivism in practical philosophy*, sous la direction de J. Lenman et Y. Shemmer, Oxford (RU), Oxford University Press, p. 138-158.
- ROBITAILLE, Antoine. 2014. « Projet de loi 60 et désobéissance – Irrecevable », *Le Devoir*, 14 janvier 2014, en ligne : <http://www.ledevoir.com/politique/quebec/397198/projet-de-loi-60-et-desobeissance-irrecevable>, consulté le 20 juillet 2016.

- ROCHER, Guy. 2010. « L'État québécois a besoin d'une Charte de la laïcité, et non d'une laïcité "ouverte" à la Bouchard-Taylor », *Cité laïque*, no 16, p. 13-14.
- ROEMER, John. 2006. « Socialisme », dans *Le dictionnaire de sciences humaines*, Paris, Presses universitaires de France, p. 1091-1094.
- RORTY, Richard. 1994. « La priorité de la démocratie sur la philosophie », dans *Objectivisme, relativisme et vérité*, trad. par J.-P. Cometti, Paris, Presses universitaires de France, p. 191-222.
- RORTY, Richard. 1993 [1981]. *Contingence, ironie & solidarité*, trad. par P.-E. Dauzat, Paris, Armand Colin.
- ROSENBLUM, Nancy L. 1989. *Liberalism and the moral life*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- ROSS, William. D. 1965 [1930]. *The right and the good*, Oxford (RU), Clarendon Press.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1992 [1762]. *Du contrat social*, Paris, Grands Écrivains.
- SANDEL, Michael. 1998 [1982]. *Le libéralisme et les limites de la justice*, trad. par J.-F. Spitz, Paris, Seuil.
- SANDEL, Michael. 1997 [1984]. « La république procédurale et le moi désengagé », dans *Libéraux et communautariens*, sous la direction de A. Berten, P. Da Silveira et H. Pourtois, Paris, Presses Universitaires de France, p. 255-274.
- SANDEL, Michael. 1984. *Liberalism and its critics*, New York, New York University Press.
- SAYRE-MCCORD, 2014. « Metaethics », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en ligne : <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/metaethics/>>.
- SCANLON, Thomas. 2016 [1996]. « L'épreuve de la tolérance », trad. par J.-F. Spitz, *Raisons politiques*, vol. 3, no 63, p. 113-129.
- SCANLON, Thomas. 2012. « The appeal and limits of constructivism », dans *Constructivism in practical philosophy*, sous la direction de J. Lenman et Y. Shemmer, Oxford (RU), Oxford University Press, p. 226-242.
- SCANLON, Thomas. 2003a. « Précis of *What we owe to each other* », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 66, no 1, p. 159-161.
- SCANLON, Thomas. 2003b. « Replies », *Ratio*, vol. 16, no 4, p. 391-423.
- SCANLON, Thomas. 1998. *What we owe to each other*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

- SCANLON, Thomas. 1999 [1982]. « Contractualism and utilitarianism », dans *Utilitarianism and beyond*, sous la direction de A. Sen et B. Williams, Cambridge (RU), Cambridge University Press, p. 103-128.
- SCANLON, Thomas. 1975. « Rawls' Theory of justice », dans *Reading Rawls. Critical studies on Rawls' A theory of justice*, sous la direction de N. Daniels, New York, Basic Books, p. 169-205.
- SCHECHTMAN, Marya. 1996. *The constitution of Selves*, Londres, Cornell University Press.
- SENSEN, Olivier. 2013. « Kant's constructivism », dans *Constructivism in ethics*, sous la direction de C. Bagnoli, Cambridge (RU), Cambridge University Press, p. 63-81.
- SHAFFER-LANDAU, Russ. 2003. *Moral realism: A defence*, Oxford (RU), Oxford University Press.
- SHOEMAKER, David. 2014. « Personal identity and ethics », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en ligne :  
<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/identity-ethics/>.
- SHOEMAKER, David. 2009. *Personal identity and ethics: A brief introduction*, Ontario, Canada, Broadview Press.
- SCHWARTZ, Stephen P. 2012. *A brief history of analytic philosophy. From Russel to Rawls*, Oxford (RU), Wiley-Blackwell.
- SHEMMER, Yonatan. 2012. « Constructing coherence », dans *Constructivism in practical Philosophy*, sous la direction de J. Lenman et Y. Shemmer, Oxford (RU), Oxford University Press, p. 159-179.
- SIDGWICK, Henry. 1966 [1874]. *The methods of ethics*, New York, Dover Publications.
- SINGER, Peter. 1997. *Questions d'éthique pratique*, Paris, Bayard.
- SMITH, Michael. 1999. « Search for the source », *The Philosophical Quarterly*, vol. 49, no 196, p. 384-394.
- SPITZ, Jean-Fabien. 2003 [1996]. « État de nature et contrat social », dans *Dictionnaire de philosophie politique*, sous la direction de P. Raynaud et S. Rials, « Quadrige », Paris, Presses Universitaires de France, p. 255-260.
- STEINER, Hillel. 2004. « Libertarianisme », dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, tome 2*, sous la direction de M. Canto-Sperber, Paris, Presses Universitaires de France, p. 1087-1090.

- STERN, Robert. 2013. « Moral Skepticism, constructivism, and the value of humanity », dans *Constructivism in ethics*, sous la direction de C. Bagnoli, Cambridge (RU), Cambridge University Press, p. 22-40.
- STERN, Robert. 2010. « Moral scepticism and agency: Kant and Korsgaard », *Ratio*, vol. 23, no 4, p. 453-474.
- STEVENSON, Charles L. 1963. *Facts and values*, New Haven (Conn.), Yale University Press.
- STEVENSON, Charles L. 1944. *Ethics and language*, New Haven (Conn.), Yale University Press.
- STREET, Sharon. 2017a. « Nothing « really » matters, but that's not what matters », dans *Does anything really matter?: Essays on Parfit on objectivity*, sous la direction de P. Singer, Oxford (RU), Oxford University Press, p. 121-148.
- STREET, Sharon. 2016a. « Objectivity and truth: You'd better rethink it », *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 11, sous la direction de R. Shafer-Landau, Oxford (RU), Oxford University Press, p. 293-333.
- STREET, Sharon. 2016b. « Constructivism in ethics and the problem of attachment and loss », *Aristotelian Society Supplementary*, vol. 90, no 1, p. 161-189.
- STREET, Sharon. 2012. « Coming to terms with contingency: Humean constructivism about practical reason », dans *Constructivism in practical philosophy*, sous la direction de J. Lenman et Y. Shemmer, Oxford (RU), Oxford University Press.
- STREET, Sharon. 2011. « Mind-independence without the mystery: Why quasi-realists can't have it both ways », *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 6, p. 1-32.
- STREET, Sharon. 2010. « What is constructivism in ethics and metaethics? », *Philosophy Compass*, vol. 5, no 5, p. 363-384.
- STREET, Sharon. 2009a. « Evolution and the normativity of epistemic reasons », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 39, no 1, p. 213-248.
- STREET, Sharon. 2009b. « In defense of future Tuesday indifference: Ideally coherent eccentrics and the contingency of what matters », *Philosophical Issues*, vol. 19, no 1, p. 273-298.
- STREET, Sharon. 2008a. « Constructivism about reasons », *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 3, sous la direction de R. Shafer-Landau, Oxford (RU), Oxford University Press, p. 207-245.
- STREET, Sharon. 2008b. « Reply to Copp: Naturalism, normativity, and the varieties of realism worth worrying about », *Philosophical Issues*, vol. 18, no 1, p. 207-228.

- STREET, Sharon. 2006. « A Darwinian dilemma for realist theories of value », *Philosophical Studies*, vol. 127, no 1, p. 109-166.
- TAPPOLET, 2004 [1996]. « Épistémologie », dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, tome 1*, sous la direction de M. Canto-Sperber, Paris, Presses Universitaires de France, p. 656-662.
- TAPPOLET, Christine. 2000. *Émotions et valeurs*, Paris, Presses Universitaires de France.
- TAYLOR, Charles. 2011 [2007]. *L'âge séculier*, trad. par P. Savidan, Montréal, Boréal.
- TAYLOR, Charles. 1998 [1989]. *Les sources du moi*, Montréal, Boréal.
- TAYLOR, Charles. 1997 [1989]. « Quiproquos et malentendus : le débat communautariens-libéraux », dans *Libéraux et communautariens : textes réunis et présentés par*, A. Berten, P. Da Silveira et H. Pourtois, Paris, Presses Universitaires de France, p. 87-119.
- TAYLOR, Charles. 1988. « Le juste et le bien », trad. par P. Constantineau, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 93, no 1, p. 33-56.
- TAYLOR, Charles. 1992 [1979]. « Atomism », dans *Communitarianism and Individualism*, sous la direction de S. Avineri et A. De-Shalit, Oxford (RU), Oxford University Press.
- TAYLOR, Charles. 1997. « La conduite d'une vie et le moment du bien », dans *La liberté des modernes*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 285-306.
- TAYLOR, Charles. 1999 [1982]. « The diversity of goods », dans *Utilitarianism and beyond*, sous la direction de A. Sen et B. Williams, Cambridge (RU), Cambridge University Press, p. 129-144.
- TIBERIUS, Valerie. 2012. « Constructivism and wise judgment », dans *Constructivism in practical philosophy*, sous la direction de J. Lenman et Y. Shemmer, Oxford (RU), Oxford University Press, p. 195-212.
- TIMMONS, Mark. 2003. « The limits of moral constructivism », *Ratio*, vol. 16, no 4, p. 391-423.
- TOCQUEVILLE, Alexis (de). 1981 [1835]. *De la Démocratie en Amérique I et II*, Paris, Flammarion.
- THOMAS, Alan. 2009. *Thomas Nagel*, « Philosophy now », Stocksfield (RU), Acumen.
- THOMAS, Jean-Paul. 2003 [1996]. « Socialisme », dans *Dictionnaire de philosophie politique*, sous la direction de P. Raynaud et S. Rials, « Quadrige », Paris, Presses Universitaires de France, p. 718-725.

- TRONO, Joan. 2009 [1993]. *Un monde vulnérable : pour une politique du care*, trad. par H. Maury, Paris, La Découverte.
- UNIVERSALIS. 2018. « Wollstonecraft Mary – (1759-1797) », *Encyclopaedia Universalis*, en ligne : URL : <<http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/mary-wollstonecraft/>>, consulté le 18 mai 2018.
- URBINATI, Nadia. 2004. « Socialisme », dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, tome 2, sous la direction de M. Canto-Sperber, Paris, Presses Universitaires de France, p. 1708-1805.
- VELLEMAN, David J. 2009. *How we get along*, Cambridge (RU), Cambridge University Press.
- WALLACE, R. Jay. 2012. « Constructivism about normativity: Some pitfalls », dans *Constructivism in practical philosophy*, sous la direction de J. Lenman et Y. Shemmer, Oxford (RU), Oxford University Press, p. 18-39.
- WATKINS, Eric et William FITZPATRICK. 2002. « O'Neill and Korsgaard on the Construction of Normativity », *The Journal of Value Inquiry*, vol. 36, p. 349-362.
- WEINSTOCK, Daniel. 2011. « Laïcité ouverte ou laïcité stricte? Une critique de la *Déclaration pour un Québec laïque et pluraliste* », dans *Le Québec en quête de laïcité*, sous la direction de N. Baillargeon et J.-M. Piotte, Montréal, Écosociété, p. 32-42.
- WEINSTOCK, Daniel. 2007. « La "crise" des accommodements raisonnables au Québec : Hypothèses explicatives », *Éthique publique*, vol. 9, no 1, p. 20-27.
- WILLIAMS, Bernard. 1990 [1985]. *L'Éthique et les limites de la philosophie*, trad. par M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard.
- WILLIAMS, Bernard. 1981. « Internal and external reasons », dans *Moral luck*, Cambridge (RU), Cambridge University Press, p. 101-113.
- WILLIAMS, Bernard. 1973. *Problems of the self*, Cambridge (RU), Cambridge University Press.
- WOOD, Allen W. 2008. *Kantian ethics*, Cambridge (RU), Cambridge University Press.
- WYBRANDS, F. 2016. « Castoriadis Cornelius – (1922-1997) », *Universalis éducation*, en ligne : <<http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/cornelius-castoriadis/>>.
- YOUNG, Iris Marion. 2011. « La démocratie délibérative à l'épreuve du militantisme », *Raisons Politiques*, vol. 2, no 42, p. 131-158.

ZERILLI, Linda M. 2015. « Feminist critiques of liberalism », dans *The Cambridge companion to liberalism*, sous la direction de S. Wall, Cambridge (RU), Cambridge University Press, p. 355-380.